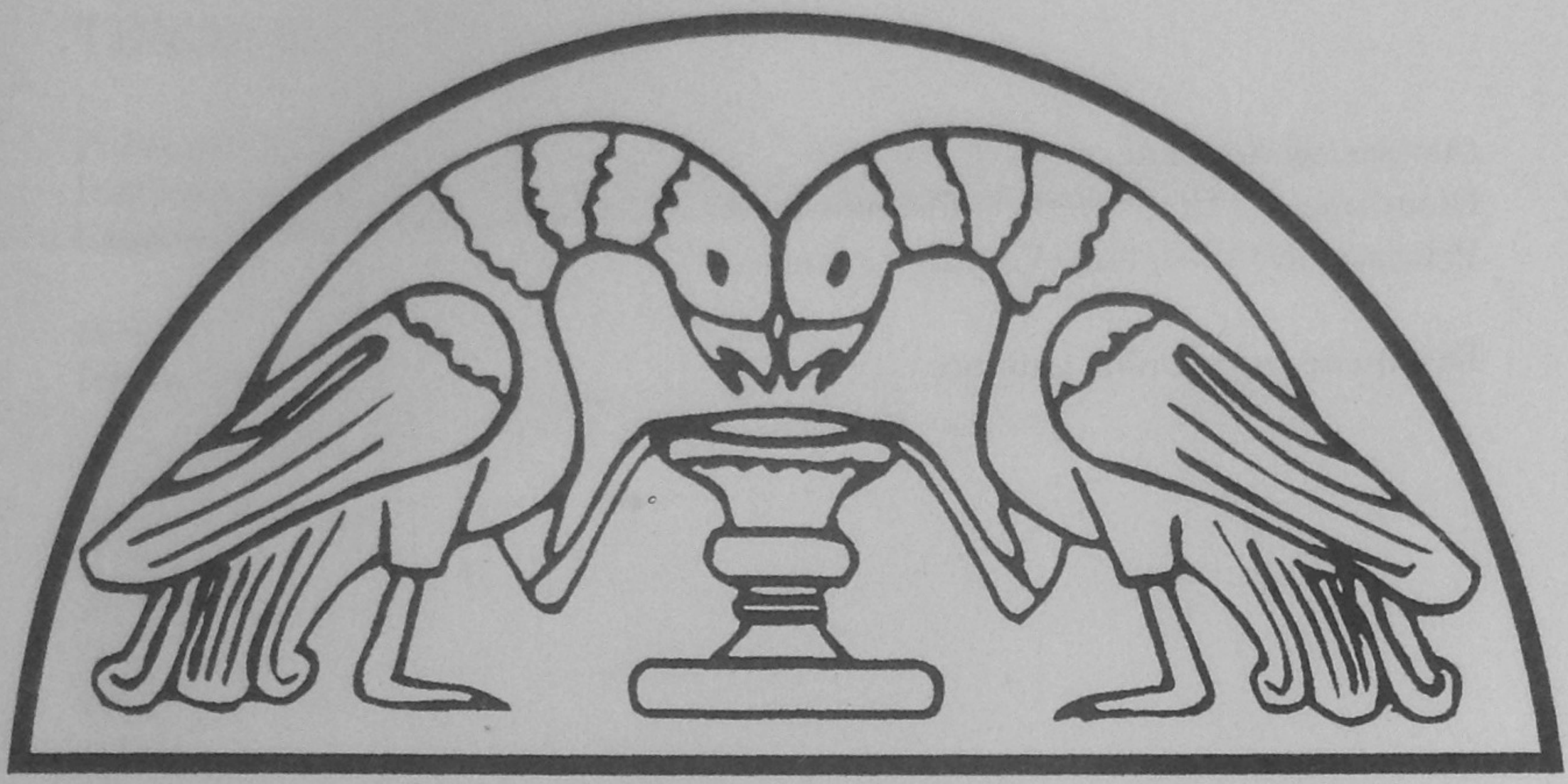
ISSN 0327-5094

TEMAS MEDIEVALES

11

DEPARTAMENTO DE INVESTIGACIONES MEDIEVALES
INSTITUTO MULTIDISCIPLINARIO DE HISTORIA Y CIENCIAS HUMANAS
CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTIFICAS Y TECNICAS
2002-2003



TEMAS MEDIEVALES

11

DEPARTAMENTO DE INVESTIGACIONES MEDIEVALES
INSTITUTO MULTIDISCIPLINARIO DE HISTORIA Y CIENCIAS HUMANAS
CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTIFICAS Y TECNICAS

Buenos Aires, 2002-2003

Ilustración de tapa:
Diagrama del tímpano de la fachada oeste
Priorato de Villesalem (Vienne – Francia)

Diseño de tapa: Pablo Guiance

Temas Medievales se propone como un ámbito interdisciplinario de reflexión, discusión y divulgación de asuntos referidos a historia, filosofía, literatura, arte medievales... Creada por un grupo de investigadores argentinos, intenta nuclear y acoger los trabajos y contribuciones de estudiosos de la especialidad.

Artículos y notas críticas aspiran a dar razón de los intereses actuales de la historiografía del período, de sus tendencias y realizaciones, constituyendo volúmenes en que prime un eje temático sin dejar de incorporar otros varios enfoques.

El presente volumen ha sido parcialmente financiado por la Sociedad Argentina de Estudios Medievales (SAEMED) y los autores de los trabajos.

TEMAS MEDIEVALES

Publicación del Departamento de Investigaciones Medievales (DIMED)
Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas (IMHICIHU)
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)

Director
Nilda Guglielmi

Consejo Consultivo
Michel Balard
(Universidad de París I – Francia)
Franco Cardini
(Universidad de Florencia – Italia)
Salvador Claramunt
(Universidad de Barcelona – España)
Giovanni Cherubini
(Universidad de Florencia – Italia)
Jean Delumeau
(Collège de France)
Peter Dinzelbacher
(Universidad de Salzburgo – Austria)
Léopold Génicot (†)
(Universidad de Lovaina la Nueva – Bélgica)
Jacques Heers
(Universidad de París – Sorbonne – Francia)
Geo Pistarino
(Universidad de Génova – Italia)
Adeline Rucquoi
(C.N.R.S. – Francia)
Jean-Claude Schmitt
(E.H.E.S.S. – Francia)

Comité de Redacción
José Emilio Burucúa
Raquel Homet
Nelly E. de Iölster
Isabel Las Heras
Silvia Magnavacca
Ofelia Manzi

Secretario de Redacción
Ariel Guiance

Temas Medievales dará cuenta de todos los libros que se le envíen y reseñará aquéllos que se reciban por duplicado.

CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTIFICAS Y TECNICAS (CONICET)

INSTITUTO MULTIDISCIPLINARIO DE HISTORIA Y CIENCIAS HUMANAS (IMHICIHU)

DEPARTAMENTO DE INVESTIGACIONES MEDIEVALES (DIMED)

Directora del Instituto: Dra. Perla Fuscaldo
Vicedirector: Dr. Ariel Guiance
Jefe de Departamento: Dr. Ariel Guiance

Correspondencia y suscripciones a:

Departamento de Investigaciones Medievales (DIMED)
Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas (IMHICIHU)
Saavedra 15 - 5° piso – (1083) Buenos Aires, Argentina.
Tel./Fax: (54-11) 4953-2042/8548, ints. 215/216
dimed.imhicihu@conicet.gov.ar

© Los autores

Revista **Temas Medievales**
Fundada por Nilda Guglielmi

ISSN: 0327-5094

Esta edición se terminó de imprimir en
julio de 2003 en Gráfica Laf S.R.L.
Loyola 1654 - (1414) Capital Federal

ANTONIO IVAN PINI
(1939-2003)

Eń febrero de este año 2003 murió en Bolonia, Antonio Ivan Pini, en un momento en que mucho aún podía aportar a la ciencia histórica. Nacido en Sassuolo (Módena) en 1939 fue, desde 1980, profesor de Historia Medieval en la Universidad de Bolonia. Discípulo de la muy querida Gina Fasoli, se convirtió no sólo en un investigador de nota sino también en maestro de maestros. Prudente, minucioso, su espíritu lo llevaba a ahondar los problemas, fundamentándolos con autoridad. Dedicó su atención a la ciudad de Bolonia y a su entorno, a toda la región de Emilia-Romagna; los temas derivados de la necesaria comprensión de estos espacios constituyeron ejes de su investigación. Le interesaron los problemas de población, de instituciones ciudadanas, le preocupó la ciudad de piedra, la ciudad viviente, la ciudad política..., le apasionaron los problemas de prestigio y poder en el ámbito urbano, los cultos cívicos. Fue pionero, en Italia, en muchos de estos temas. Y –al ser profesor de una de las más prestigiosas universidades de ese país– no faltó, en su vocación académica, un interés marcado por el *studium* que la originara. Pero también se planteó el análisis del espacio rural, de los cultivos –sobre todo, los relativos a viñedos–, de las estructuras agrarias y las gestiones de esas explotaciones. Este fue uno de sus méritos; a pesar de la importancia que la vida urbana presenta para todos los investigadores italianos, a pesar de la fuerza que esa vida entraña, Pini supo asociar ciudad y campo, como bien lo dice el subtítulo de uno de sus libros, dedicado a *Campagne bolognesi*: «Le radici di una metropoli medievale».

Pero no sólo se consagró a la redacción de sus casi 100 artículos y numerosos libros sino también participó activamente en diversas corporaciones, entre otras, en la Deputazione di Storia patria per le provincie di Romagna, de la cual fue vicepresidente. Además, su condición de certero crítico y guía le permitió ser activo impulsor de diversas colecciones.

Queremos, con estas breves líneas, dar testimonio de nuestra amistad y admiración por un excelente profesor, un notable investigador y un querido amigo y homenajear su memoria, que trasciende gracias a su labor.

APUNTES PARA UNA HISTORIA SOCIAL MEDIEVAL

ASPECTOS DE LA REPRESENTACIÓN DEL COMER Y EL BEBER EN EL *CANTAR DE GUILLERMO*

MARÍA SILVIA DELPY
(CONICET - Universidad de Buenos Aires)

El análisis de los campos semánticos correspondientes al comer y al beber tal como se manifiestan en algunos textos literarios no constituye, por cierto, una novedad.

A fines del primer cuarto del siglo pasado y, posteriormente, casi dos décadas después, Ch. V. Langlois y E. Faral, respectivamente[1], intentan, a través de dos obras que aún se siguen leyendo con interés, enriquecer, mediante los datos vehiculizados por la literatura, los estudios relativos a diversos aspectos de la vida cotidiana en la Edad Media, entre los cuales la alimentación no ocupa un lugar menor. Pero es ciertamente la década del ochenta la que marca un verdadero punto de inflexión en este sentido. Durante este período, se asiste a una importante producción de trabajos que recogen los análisis que surgieron como consecuencia de una nueva forma de considerar la Historia, orientada no ya hacia lo puramente fáctico sino hacia el análisis de una serie de marcas o indicios que van delineando los rasgos de la cotidianeidad –a veces, gestos mínimos aparentemente desprovistos de significación– cuyo conjunto irá conformando el ámbito más amplio de las mentalidades[2].

---

[1] Charles Victor LANGLOIS, *La vie quotidienne au Moyen Âge de la fin du XIIe siècle au milieu du XIVe siècle d'après les romans mondains du temps*, París, Hachette, 1924; Edmond FARAL, *La vie quotidienne au temps de Saint Louis*, París, Hachette, 1942.

[2] Dado el caudal de información relativo a este aspecto y la imposibilidad de registrar aun parcialmente esta información, remitimos a la muy amplia bibliografía sobre el tema contenida en Luis Eduardo RODRÍGUEZ LATORRE, Pilar SÁENZ PRECIADO, Cristina SIGÜENZA PELARDA, "Vida cotidiana en la Edad Media: Bibliografía", en *La vida cotidiana*

Este enfoque, cuyo interés para los estudios literarios medievales se evidenció de inmediato, dio lugar a una serie de análisis a través de los cuales los textos no se manifiestan como simples fuentes de información sino como espacios privilegiados para el examen de redes de significación mucho más vastas.

La omnipresencia de la ficción en los dos grandes géneros medievales –el cantar de gesta y el *roman*– no está reñida con la inserción de determinados rasgos de la cotidianeidad que se constituyen en núcleos de especial interés entre los cuales comida y bebida ocupan un lugar de privilegio[3]. Sin reticencias ni falsos pudores, sus personajes satisfacen sus necesidades alimentarias dentro de un vasto registro que recorre el camino que va desde las rígidas convenciones de complejos ceremoniales hasta el gesto de voracidad que intenta saciar el apetito desenfrenado; desde la discreta alusión del narrador hasta el desborde discursivo que se explaya en pormenorizadas descripciones[4].

Modulada a través de tonalidades diversas, la comida y la bebida recorren el *Cantar de Guillermo* a través de distintas coordenadas: el hambre, la sed, la voracidad, el exceso, el ceremonial del banquete.

La fecha de este cantar de 3554 decasílabos asonantados, conservado en un único manuscrito (Londres, British Museum, Add. 38663), sumamente deteriorado y alterado en cuanto a lengua y versificación, no ha sido fácil de determinar, si bien en la actualidad los críticos se inclinan por fijarla hacia mediados del siglo XII[5]. Integrante del denominado *ci-*

---

en la Edad Media. VIII Semana de Estudios Medievales, Nájera, del 4 al 8 de agosto, 1997, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 1998, pp. 407-483 y Nilda GUGLIELMI, *Aproximación a la vida cotidiana en la Edad Media*, Buenos Aires, Universidad Católica Argentina, 2000, pp. 343-362.

3 De especial interés por el caudal de información que aporta, *Manger et boire au Moyen Âge. Actes du Colloque de Nice (15-17 octobre 1982)*, París, Les Belles Lettres, 1984, 2 tomos.

4 Citemos, entre otros muchos ejemplos, los versos dedicados al *yantar* del Conde de Barcelona (*Cantar de mio Cid*, vs. 1024-1063), el banquete de la coronación de Erec (Chrétien de TROYES, *Erec et Enide,* vs. 6913-6938), la alimentación de Yvain y del ermitaño durante el período de la locura del héroe (*Le chevalier au lion*, vs. 2826-2890), el desenfreno de Perceval en la tienda de la doncella (*Le conte du Graal*, vs. 698-728), el banquete en el castillo del Rey Pescador (*id.*, vs. 3192-3271), las nostálgicas evocaciones alimentarias de la hija del Conde de Anjou (*Roman du Comte d'Anjou*, vs. 1103-1162).

5 Cf. Jeanne WATHELET-WILLEM, *Recherches sur la Chanson de Guillaume. Études accompagnées d'une édition*, París, Les Belles Lettres, 1975 (Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de Liège, fascicule CCX), 2 tomos, t. 1, pp. 651 y ss.; François SUARD (ed.), *La Chanson de Guillaume*, París, Garnier, 1999, pp. XXIV-XXV.

clo de Guillermo de Orange, se compone de dos partes ensambladas por el copista –G1, desde al comienzo hasta el v. 1980, y G2, denominada por algunos críticos *Canción de Rainouart*–. Estos dos segmentos difieren entre sí por la índole del vocabulario, las asonancias, el tono general –en conjunto, más trágico y sombrío en G1, más próximo al registro de lo cómico en G2–.

La estructura narrativa del *Cantar de Guillermo* gira en torno al relato de los prolongados y sangrientos combates que Guillermo de Orange, asistido por diversos miembros de su linaje (en especial, por sus sobrinos Vivien, Girard, Güichard y Gui) sostiene contra las fuerzas sarracenas invasoras al mando de Deramed, rey de Córdoba (G1). Siguiendo el consejo de su esposa Guibourc, Guillermo solicita la ayuda del rey Luis de Francia –hijo de Carlomagno–, quien le concede un ejército. En el momento en que éste se pone en marcha hacia Orange, un joven gigante, Rainouart, auxiliar de cocina de las tropas reales que será reconocido luego como hermano de Guibourc, ofrece sus servicios al héroe. Pese a su aparente torpeza, su fuerza y valentía llevarán a Guillermo a obtener la victoria (G2).

Este marco, aparentemente alejado de las vicisitudes de lo cotidiano, abre, sin embargo, un espacio considerable a toda una red de significados tejida sobre los actos del comer y el beber.

No pretendemos aquí llevar a cabo un registro exhaustivo de los diversos tipos de comidas y bebidas que recorren los versos del *Cantar* sino, más bien, intentar el análisis de su contextualización, del sentido que estos elementos adquieren dentro del ámbito de la narración, del valor simbólico que, con matices diversos, ellos van construyendo a lo largo del devenir del texto. Como sucede en la mayoría de las obras medievales, las ocurrencias más numerosas son las referidas al *pan* (diecisiete menciones) y al *vino* (diez menciones). Si bien estas cantidades no representan cifras demasiado importantes, el sentido que estos dos elementos adquieren revelan facetas portadoras de un potencial significativo de importancia.

El vino, en especial, despliega un vasto registro de matices; bebida a la que el guerrero herido acude para cobrar fuerzas: "Dunc but del vin qui l'ad el chanp trové" (v. 524)[6], "Puis me donast un sul trait de vin cler" (v.1158)[7], "Mais me donez sul un trait de vin cler" (v. 1194)[8]; recuerdo

---

[6] Todas las citas provienen de François SUARD, ed. cit.: "Otro bebe el vino que ha encontrado en el campo de batalla", p. 90. Las traducciones corresponden a *Cantar de Guillermo*, trad. Joaquín Rubio, Madrid, Gredos, 1997.

[7] "y darme después un solo trago de vino claro" (p. 112).

[8] "Dadme un solo trago de vino claro" (p. 114).

nostálgico, desde la dureza del campo de batalla, de la dulzura y el sosiego que emanan del terruño evocados a través de los viñedos, los castillos, las ciudades, las esposas: "Ore vous remembre des vignes et des prez,/ Et des chastels et des largues cités,/ Et des moilliers qui a voz maisuns avez" (vs. 581-583)[9].

Sin embargo, desde los primeros versos del *Cantar* quedan puestos en evidencia sus efectos nefastos:

> *Tedbald le cunte reperout de vespres*
> *E sun nevou Esturmi qui l'adestre,*
> *E Vivirn i fu, li bon niés Willame,*
> *E od lui cenz chevalers de sa tere.*
> *Tedbald i ert si ivre qui plus n'i poet estre,*
> *E Esturmi sun nevou, qui par le poig l'adestre*
> (vs. 28-33)[10]

Borracho al regresar de las vísperas, Teobaldo, integrante de las huestes de Guillermo, recibe la noticia de la llegada de la flota sarracena pero sus celos y su jactancia le impiden seguir los consejos de Vivien y requerir la ayuda de Guillermo. Necesita, sin embargo, fortalecer su decisión y, para ello, nada mejor que volver a recurrir al vino que le permitirá lograr la visión reconfortante y tranquilizadora de una victoria que no habrá de producirse. El tema del vino constituye el marco de esta serie; su consecuencia –representada por el núcleo central– , la visión irreal y embellecida de la batalla:

> *Dunc dist Tedbald: "Aportez moi le vin,*
> *Si me donez, si beverai a Esturmi;*
> *Ainz demain prime requerrun Arrabiz,*
> *De set liwes en orrat l'em les criz,*
> *Hanstes freïndre e forz escuz croissir".*
> *E li botillers lur aporta le vin,*
> *But ent Tedbald, sin donad a Esturmi*
> (vs. 89-95)[11]

---

[9] "Os acordáis ahora de las viñas y de los prados, de los castillos y las ricas ciudades y de vuestras mujeres en vuestras casas" (p. 92).

[10] "El conde Teobaldo regresa de vísperas y a su derecha está su sobrino Esturmí y también Vivién, el buen sobrino de Guillermo, y junto a él, setecientos caballeros de su tierra. Teobaldo está tan borracho que más no podría estarlo y lo mismo Esturmí, su sobrino, que está a su diestra y lo sostiene con la mano" (p. 68).

[11] "Entonces dice Teobaldo: "Traedme vino y dádmelo, beberé con Esturmí. Mañana, al alba, atacaremos a los árabes. Desde siete leguas a la redonda oiremos su griterío, el ruido

El despertar pone al descubierto la verdadera realidad: ante un Teobaldo desconcertado, medroso y súbitamente sobrio, se yergue una llanura erizada de yelmos y armaduras sarracenas. Sólo atinará a huir, mancillando en el lodo el estandarte blanco que lo identifica como integrante del ejército de Guillermo. El relato seguirá avanzando por la huella de la degradación del conde; ésta llegará a su punto más extremo cuando, en medio de su huida desenfrenada, al pasar con su cabalgadura entre cuatro cuerpos colgados de una horca, golpeará con su boca uno de los cadáveres. El hecho tendrá consecuencias lamentables: horror y comicidad gruesa confunden sus límites en una escena teñida de rasgos carnavalescos[12]:

> *Vit le Tedbald, sin out duel e vergoigne;*
> *De la poür en ordead sa hulce,*
> *E come il senti que cunchie fu tote,*
> *Dunc leve la quisse, si la parbute ultre*
> (vs. 345-348)[13]

Inscripta dentro del marco de una cultura que la condena[14], la ebriedad aparece en el *Cantar* asociada con la traición, la cobardía y el rebajamiento. El cierre del episodio subraya, una vez más, estos aspectos: en su huida hacia Bourges, Teobaldo entra a la ciudad llevando como único y miserable botín los restos de un carnero enredado en su estribo.

Articulada sobre la base de fuertes contrastes, el eje narrativo de la primera parte del *Cantar de Guillermo* no demora en pasar de los groseros excesos de Teobaldo al sufrimiento de dos jóvenes héroes, sobrinos del protagonista. Girard y Vivien –con el cual, precisamente, Teobaldo se enfrenta en las escenas iniciales–, víctimas del hambre, el calor y, por sobre todo, de la sed. Prefigurado por el de Girard[15], el tormento de Vivien,

---

de las lanzas que se astillan y de los fuertes escudos que se rompen. El copero les trajo vino. Bebió Teobaldo, después le dio a Esturmí" (p. 70).

[12] Cfr. Mikhail BAKHTIN, *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento*, Barcelona, Barral, 1971, pp. 332 y ss.

[13] "Cuando Teobaldo lo ve, siente dolor y vergüenza. La repugnancia le hace ensuciar su silla y cuando se da cuenta de que está sucia, levanta el muslo y la tira" (p. 82).

[14] Cfr. Jean NICOLAS, "Les excès de table et de boisson et leurs conséquences selon un poète anonyme génois de la fin du XIIIe et du début du XIV", en *Manger et boire* ..., t. 2, pp. 291-305; Jeanne WATHELET-WILLEM, "Répression des excès de table et de vin à la fin du XVe siècle: 'La condamnation des bancquets a la louange de diepte et sobriété'", *id.*, pp. 307-312.

[15] "Grand fu li chad cum en mai en esté/ E lungs lis jurz, si out treis jurz juné, / E out tel seif qu'il ne la pout durer:/ De quinze liwes n'i out ne dut ne gué/ forz l'eve salee qui ert tres lui a la mer" (vs. 709-713) –"Grande era el calor, como en el veraniego, y largos los días y él había

sin duda el personaje más conmovedor del *Cantar*, se reitera, con insistencia angustiante entre los versos 838 y 868, y alcanza una dimensión y una intensidad pocas veces logradas en la épica[16]:

Grant fu le chaud cum en mai en esté,
E long li jur, si n'out treis jurz mangé.
Grant est la faim, e fort pur deporter,
E la seif male, ne la poet endurer.
Par mi la boche vait le sanc tut cler,
E par la plaie del senestre costé.
Loinz sunt les eves, qu'il nes solt trover
De quinze liwes n'i ot funteine ne gué
Fort l'eve salee qui ert al flot de la mer;
Mais par mi le champ curt un duit troblé
D'une roche ben prof de la mer;
Sarazins l'orent a lur chevals medlé,
De sanc e de cervele fud tut envolupé.
La vint corant Vivien li alosé,
Si s'enclinad a l'eve salee del gué,
Sin ad beü assez ester a sun gré
(vs. 838-853)[17]

L'ewe fu salee qu'il out beu de la mer,
Fors est issue, ne li pote el cors durer;
Sailli li est arere de la boche e del niés
(vs. 864-867)[18]

---

ayunado durante tres días y tenía tal sed que no la podía soportar. En quince leguas a la redonda no había arroyo ni vado, nada excepto el agua salada que estaba detrás de él en el mar" (pp. 97-98)–.

16 Jean FRAPIER en *Les Chansons de geste du Cycle de Guillaume d'Orange*, I, París, Sedes, 1955, pp. 183-196, considera que el sacrificio de Vivien se asimila a la pasión de Cristo. Por su parte, Antonio VARVARO sostiene una posición muy similar en *Literatura románica de la Edad Media*, Barcelona, Ariel, p. 254.

17 "Grande era el calor como en el veraniego mayo, largos los días y él no había comido en los últimos tres. El hambre le atormenta, es muy duro soportarla y la sed es tan terrible que no puede aguantarla. Por la boca y por la herida de su costado izquierdo le mana clara sangre. Lejos estaba el agua, no la sabía encontrar. En quince leguas no había fuente ni vado, sólo el agua salada de las olas del mar. Pero en medio del campo de batalla manaba un turbio arroyo de una roca cercana al mar. Los sarracenos lo habían enfangado con sus caballos y estaba muy sucio de sangre y de vísceras. Por allí llega corriendo el glorioso Vivien, que se inclina sobre el agua salada del vado y bebe más de lo que hubiera deseado" (p. 102).

18 "El agua que ha bebido en el mar es salada y la vomita, pues el cuerpo no puede retenerla y le sale por la boca y la nariz" (p. 103).

Si el discurso épico usa y abusa de la crueldad en lo referente a la profusión de sangre y vísceras derramadas, infaltable en todo combate, abandona aquí sobretonos truculentos y adquiere en estos pasajes una precisión y un grado de agudeza poco frecuentes. Quizás lo más llamativo sea el carácter engañoso del agua, espejismo que pronto se desvanece para volver a instalar el horror. La oposición que parece introducir el *Mais* del v. 847, la aparición, por un instante, de un atisbo de esperanza, la aparente salvación y el alivio no tardan en convertirse en decepción. Al borde de sus fuerzas, en el límite de la desesperación, Vivien se entrega a aquello que acelerará su fin: el agua se ha vuelto en veneno inmundo.

No siempre el hambre y la sed –fantasmas permanentemente asociados en la Edad Media con el escenario de la guerra– adquieren las perspectivas de un dramatismo tan hondo. Manifestadas con intensidad a través de los padecimientos del pequeño Gui, el hermano menor de Vivien, cuya talla diminuta habrá de contrastar con la magnitud de sus hazañas, la falta de comida y bebida se revisten, en este caso, de rasgos a veces risueños. Criatura mimada de *dame* Guibourc, echa de menos sus desvelos y cuidados maternales, tejidos fundamentalmente en torno al amplio campo de significados pertenecientes al ámbito de la *norreture*[19].

El decorado luminoso que le sirve de fondo en el campo de batalla ("Clers fu li jurz et bels fu li matins;/ Li soleil raie, qui les armes esclargist,/ Les raies ferent sur la targe dan Gui", vs. 1730-1732[20]) contrasta con su llanto de niño provocado por el hambre que lo desespera y que siente ha de llevarlo, inevitablemente, a la muerte y a la extinción de su linaje: "Ore ai tel faim, ja me verras mourir" [...] "Dunc ne remaindrat gueres de mun lin" (v. 1740 y 1768)[21]. Pero la situación se resuelve con bastante facilidad. Fortalecido por los restos de pan y, sobre todo, de vino abandonados precipitadamente por los sarracenos, vuelve transformado a la lucha y salva a Guillermo de una muerte segura.

Confrontado con el espacio de la guerra –el afuera cruel de la violencia y el hambre–, el ámbito interior, en este caso la gran sala del palacio de Guillermo, se constituye como el lugar por excelencia de la protección, del

---

19 Cfr. Marc BLOCH, *La société féodale. La formation des liens de dépendence*, París, Albin Michel, 1949, pp. 191-221.

20 "El día es claro y bella la mañana. El sol lanza sus rayos que hacen brillar las armas y golpean en el escudo de Gui" (p. 132).

21 "y ahora tengo tanta hambre que me verás morir" (p. 132); "nada quedará de mi linaje" (p. 133).

amparo, de la sociabilidad, del refuerzo de los vínculos familiares, allí donde el acto feudal de *norrir* se vuelve concreto y tangible[22].

No parece ser casual que cada una de estas escenas de convivialidad esté precedida o tenga como antecedente otra en que la carnicería de la guerra –el espacio de lo "crudo"– aparece como elemento de contraste respecto del ritual de alimentación y hospitalidad que se lleva a cabo puertas adentro.

Pese a las semejanzas de las situaciones descritas, los fragmentos consagrados al banquete con el que se honra al recién llegado no son una simple reiteración de motivos comunes. En cada uno de ellos, una serie de variantes instalan matices y diferencias y, a la vez, un dramatismo creciente.

El primer banquete, servido en honor a Girard, presenta todos los elementos previsibles de una comida noble: carnes de caza, en este caso la de jabalí, una de las más preciadas ("Si lui aportat d'un sangler un espalle", v. 1045)[23], pan fino elaborado con harina especialmente tamizada ("Ele li aportat un grant pain a tamis", v. 1047), una generosa copa de vino ("E dunc en aprés sun grant mazelin de vin", v. 1048). Muy alejada ya de la connotación dramática con la que se reviste en el episodio de la agonía de Vivien, el agua define la apertura del festín y no aparece más que como elemento ceremonial[24]. No hay servidores que alcancen o retiren los platos. Guibourc, la esposa de Guillermo, se delinea con nitidez como la dispensadora permanente, la constante e infatigable proveedora de alimentos y bebidas. Es ella quien, a través del acto de *norrir*, parece marcar y estrechar las relaciones fundamentales de la familia y la feudalidad. Sucintamente mencionados, no se omite ninguno de los rasgos del ceremonial de hospitalidad que constituye todo banquete: además del agua, la toalla con la que el comensal enjugará sus manos –"E en aprés le servit de tuaille" (v. 1043)–, la mesa alta en señal de distinción y cordial acogida –"Puis l'ad assis a une halte table" (v. 1044)–, el lecho, en el cual al término del banquete, recuperará sus fuerzas –"Prest fu li liz, si firent Girard dormir" (v. 1062)–. Este ambiente casi solemne se quiebra, sin embargo, por un gesto que trata de

---

22 El primer banquete (vs. 1083-1128) coincide con la llegada de un emisario, Girard, enviado para solicitar el auxilio de Guillermo; el segundo (vs. 1401-1432) con la de Guillermo, que viene desde el frente de batalla trayendo sobre su caballo el cuerpo de Guichart; el tercero (vs. 2210-2436) con una nueva aparición de Guillermo en el palacio, en busca de refuerzos, perseguido por un ejército de sarracenos.

23 "Y le trae una paletilla de jabalí" (p. 109).

24 Jeanne WATHELET-WILLEM, *op. cit.*, p. 324, n. 209 señala que el texto del cantar ofrece una de las primeras menciones relativas a esta costumbre.

compensar las privaciones sufridas en el campo de batalla: Girard engulle su comida y bebe ávidamente sin alzar la mirada ni ofrecer un solo bocado a Guibourc. El tono sostenidamente lúgubre del *Cantar* se ilumina aquí con la reflexión risueña de la dama ante tamaño apetito:

> *Qui si mangue ün grant braün porcin*
> *E a dous traiz beit un cester de vin,*
> *Ben dure guere deit rendre a sun veisin,*
> *Ne ja vilment ne deit de champ fuïr*
> (vs. 1055-1058)[25]

La escena del segundo banquete, que tiene como huésped al propio Guillermo, amplifica y varía una serie de elementos presentes en el anterior. Guibourc no sólo sigue siendo fuente de alimentos sino que es capaz de alentar al héroe que llega vencido por su sentimiento de debilidad y vejez y hasta de preparar un ejército de treinta mil hombres que deberán acudir en su ayuda. El ambiente festivo, animado por cantos y cuentos juglarescos, con el que, previo a la llegada de Guillermo, Guibourc agasaja a los barones que habrán de auxiliarlo ("Sus al paleis les assist al digner,/ Chançuns e fables lur fait dire et chanter" (vs. 1237-1238)[26], se empaña con la tristeza de Guillermo quien, a diferencia de Girard, sólo se considera digno de sentarse ante una mesa baja. Servida por la misma Guibourc, la comida del caballero amplifica la que analizamos previamente: jabalí, pan fino, galletas, pavo, vino son devorados sin tregua por el protagonista. Entre risas y lágrimas, un comentario de la dama, análogo al del episodio anterior, vuelve a introducir un destello de alegría: el apetito y la voracidad del héroe son, sin duda, proporcionales a su valor en la lucha. El ritual del banquete finalizará con el descanso del guerrero y una velada nota de sensualidad: "Li quons Willame est del manger levé,/ Prest fu li liz, s'i est culcher alé./ Guiburc la franche l'i tastunad suef" (vs. 1484-1486)[27]. Asociada no sólo con la abundancia sino también con la alegría, la fuerza y el amor, Guibourc parece constituirse en verdadera deidad tutelar.

El último banquete coincide con la llegada de Guillermo a Orange quien,

---

[25] "Ha comido un gran asado de cerdo y en dos tragos se ha bebido un sestario de vino, terrible adversario será en una guerra contra su vecino y no huirá cobardemente de la batalla" (p. 109).

[26] "Delante de ellos hace cantar y recitar cantares e historias" (p. 115).

[27] "El conde Guillermo se levanta de la mesa. Su cama está preparada y va a acostarse. La noble Guibourc lo acaricia con ternura" (p. 124).

luego de haber quedado solo en el campo de batalla, es perseguido por un ejército de sarracenos. Vinculado con las dos escenas anteriores por la presencia de indudables semejanzas contiene, sin embargo, una serie de marcas que lo alejan de éstas. Los matices que se introducen revelan la capacidad de variar y enriquecer el esquema de un modelo así como un seguro y afinado manejo de un discurso cargado de lirismo.

Convidado por Guibourc a participar de un convite preparado para cuatro mil caballeros, no presentes en la sala, Guillermo, transido por la pena y sentado ahora ante *la más baja de las mesas*, evoca, a través de las señales de la ausencia, un mundo de alegría y grandeza apenas insinuado en los pasajes anteriores. Semejante a un signo vaciado de contenido, la inmensa sala desierta ha perdido los ecos de la algarabía de cientos de barones reunidos en torno a los juegos de tablas o de ajedrez, en tanto que las altas mesas de ceremonia, cubiertas por suntuosos manteles de lino y llenas de escudillas rebosantes de manjares, sólo importan por el contraste que establecen con la absoluta soledad que las rodea. El comer y el beber han sido privados de sentido por el espacio de la ausencia.

El análisis de un último fragmento servirá para cerrar este recorrido. Se trata de la violenta y grosera invectiva que Guillermo pronuncia contra la reina, su propia hermana, personaje cuya presencia no había sido hasta ese momento señalada. Sus pérfidas insinuaciones contra Guibourc y el propio Guillermo desencadenan este discurso de una virulencia poco frecuente.

Comida y bebida vuelven a aparecer en este segmento con connotaciones totalmente nuevas:

Pute reïne, pudneise surparlere,
Tedbalt vus fut, le culvert lecchere,
E Esturmi od la malveise chere.
(...)
Plus de cent prestres vus unt ben coillie,
Forment vus unt cele clume chargee,
Unc n'i volsistes apeler chambrere.
Pute reïne, pudneise surparlere!
Mielz li venist qu'il t'eüst decolee,
Quant tote France est par vus avilee.
Quant tu sez as chaudes chiminees,
Et tu mangües tes pudcins en pevrees,
E beis tun vin as colpes coverclees,
Quant est colché, ben es acuvetee,
Si te fais futre a la jambe levee,
Ces leccheürs te donent granz colees,
Et nus en traium les males maitinees,

Sin recevon les buz e les colees
Enz en Larchamp les sanglantes testees
(vs. 2611-2622)[28]

Los detalles de la conducta lujuriosa de la reina se insertan dentro de un contexto cuya extrema sensualidad se va construyendo a partir de una serie de marcas significativas: comida de gran refinamiento (v. 2615) en la cual hacen su aparición, por primera vez en el texto, los condimentos –la pimienta, en este caso– sumamente caros y de uso aún poco frecuente a mediados del siglo XII; vajilla sofisticada (v. 2616); habitación caldeada (v. 2614); cobertores (v. 2617), presentados en crudo contraste con los padecimientos de la guerra. No menos significativa resulta la presencia de dos personajes ya conocidos: Teobaldo y Esturmí, cuyo despreciable proceder generó los infortunios de Guillermo. No es tampoco casual que, en este contexto, gula y lujuria aparezcan unidos: la Iglesia los condenó con especial énfasis[29] y Dante no vaciló en ubicar en el infierno a los que pecan por sus desbordes alimentarios, precisamente a continuación de los lujuriosos.

De la privación dolorosa al exceso, del martirio a la satisfacción grosera de los instintos, la parábola dibujada por el comer y el beber en el *Cantar de Guillermo* encierra, dentro de su trazo, los diversos matices de la grandeza y las debilidades del ser humano.

---

28 "Reina inmunda, lengua de víbora, Teobaldo, el miserable canalla, fornica contigo y también Esturmí, de cara siniestra. [...]. Más de cien prestres os han poseído y vigorosamente han golpeado el yunque y nunca quisisteis entonces llamar a una ayuda de cámara. ¡Reina inmunda, lengua de víbora! Mejor hubiera sido que el rey te decapitara, pues toda Francia está deshonrada por ti. Cuando estás en tu habitación bien caliente y comes tu pescado (*sic)* con salsa de pimienta y bebes tu vino en copas tapadas, cuando estás acostada, bien cubierta y te dejas joder con las piernas levantadas, esos bellacos te dan buenos empujones y somos nosotros quienes pasamos mañanas terribles y recibimos en Larchamp golpes y heridas que nos ensangrientan la cabeza" (pp. 163-164).

29 Hugo de SAN VÍCTOR, en el cap. XIX "De triplici observatio disciplinae in cibo et primo quid comedendum", de *De institutione novitiarum–*, *Patrologia latina,* CLXXVI, 950 A-D, condena en los monjes no tanto el exceso de comida cuanto la elaboración rebuscada de los alimentos y la inclinación por cierto tipo de manjares: "ut neque nimis pretiosa et delicata expetat, nec nimis rara et insolita requirat" ("que no reclamen alimentos sumamente costosos y delicados, ni exijan alimentos sumamente raros y desacostumbrados").

LA APARIENCIA DE LOS "OTROS"

NILDA GUGLIELMI
(CONICET – Universidad de Buenos Aires)

Planteamos hoy el problema de los vestidos y de la apariencia general de aquéllos que podemos denominar los "otros" dentro de una sociedad. ¿A quiénes corresponde esta denominación? En otros artículos[1], he tratado de establecer la diferencia entre los siguientes vocables: marginado o marginalizado, marginal, disidente, alógeno. Defino ahora brevemente –con propósitos instrumentales– lo que entiendo por cada uno de estos términos. Para mí, los dos primeros vocablos significan separación de un individuo del cuerpo social por sanción del grupo mayor, en tanto el de marginal indicaría la separación debida a la voluntad del individuo o grupo menor. Separación que comporta vivir en los márgenes pero no ser extrañado completamente de la sociedad.

El marginado o marginalizado puede elegir varias conductas posibles. Una es la de aceptar el papel que la sociedad le concede y, por lo tanto, permanecer en un *status*, situación o condición determinados. Esto, por diversos motivos: por falta de conciencia de esta situación, por aceptación resignada, por conveniencias de diversos tipos. Otra conducta posible es la formulación clara de la propia situación y las acciones para cambiarla.

Por su parte, el marginal es quien se pone o permanece voluntariamente en los márgenes de una sociedad porque no participa totalmente de su vida y de sus valores. Situación permanente o transitoria. Por último, el disidente sería aquél que –de manera evidente u oculta– expresa su situación de no participación; esta expresión inequívoca comporta, además, un

---

1 Nilda GUGLIELMI, *Marginalidad en la Edad Media*, Buenos Aires, Biblos, 1998.

deseo de modificar el grupo mayor, ofreciendo un nuevo modelo a la sociedad.

Podemos hablar también de los "otros" o de los alógenos. Serían aquéllos que son desde siempre o se hacen extraños al núcleo mayor o sociedad

Las situaciones que expresa este vocabulario pueden ser permanentes o circunstanciales. Así, por ejemplo, podemos mencionar pobres estructurales y pobres conyunturales. Los campesinos o trabajadores urbanos pueden estar, según las condiciones del tiempo (oferta de trabajo, compensaciones pactadas o impuestas, etc.), dentro de una u otra categoría. Pongo el ejemplo de los *ciompi,* los sometidos al gremio de la lana que estaban a merced de los artesanos que constituían el gremio en lo referido a monto de trabajo y a momento de pago. Los judíos podían –mediando conversión– incorporarse a una sociedad que anteriormente los consideraba extraños.

Respecto de las categorías enunciadas trataremos de ver si hay una identificación de *status* de acuerdo a su vestimenta. Pensamos que debían acordarse. Joinville –biógrafo de san Luis– relata el episodio suscitado entre él y Robert de Sorbon. Este último critica el aspecto de Joinville puesto que lleva vestimenta de escarlata verde y vero mientras que el rey viste con menos lujo. El caballero responde entonces que Sorbon es quien debería ser criticado puesto que siendo "fils de vilain et de vilaine" lleva tela más rica que el monarca mientras que –dice Joinville– "je ne suis point blâmable, si je me mets d'écarlate et de vair car cet habit, c'est mon père et ma mère qui me l'ont laissé"[2]. En los consejos a su hija Ysabel, luego reina de Navarra, el rey santo escribe: "Il me semble qu'il est bon que vous n'ayez pas trop grand surcroît de robes à la fois, ni de joyaux, selon l'état où vous êtes"[3]. Es decir que el rey aceptaba cierto lujo pero siempre medido, discreto y que correspondiera el *status* del interesado.

El vestido respondía, de ordinario, a un aspecto general; debía estar acorde con lo que la sangre, el linaje pedía. Como se ve en el episodio de Joinville, la literatura medieval (sobre todo, del tipo "courtois") expresa un gran desdén por el rústico. En el *lai* de Desiré (escrito entre 1190 y 1208) el héroe –que busca a su hijo– pernocta en el bosque. A la mañana siguiente, sale a su encuentro un enano, quien le prepara lecho y alimento. Desiré gusta de las viandas de las que hace participar al enano por lo que éste exclama: "Seigneur chevalier, [...] vous n'êtes ni fou ni rustre!"[4]. En

---

2 *Le propos de saint Louis* (presentados por David O'Connell y prefacio de Jacques Le Goff), París, Gallimard-Julliard, 1974, pp. 154-155.

3 *Ibidem*, p. 194.

4 *Le coeur mangé. Récits érotiques et courtois XIIe et XIIIe siècles*, París, Stock, 1979 ("Le lai de Desiré"), p. 79.

suma, traza el elogio del caballero eximiéndolo de una posible alienación y de la pertenencia a una clase social despreciada. Maneras y aspecto general –además de la vestimenta– calificaban a una persona. Podríamos adoptar como parámetro la frase que aparece en el *Lai* de Desiré. Dos damas son descriptas: "elles étaient extraordinairement belles de corps, de visage et d'allure"[5]. L' a*llure*, el aire, el porte, como resumen de condición, de *status*, índice para situar a alguien en su grupo social.

Vestimenta y tipo o aspecto general definían a los individuos. Pero también en algunos casos –como en el de los judíos y, a veces, de las prostitutas– existe marcación, es decir un signo en el atuendo que puede caracterizar y señalar esos individuos al desprecio social o, incluso, a la agresión. Recordemos que las prostitutas podían ser expulsadas del templo, también se permitía que se las golpease siempre que no hubiera efusión de sangre. Como veremos, se las conocía por un atuendo particular o por alguna marca sobre sus vestiduras.

Pero, en el caso de los alógenos, de los extranjeros, por ejemplo, no existe marcación sino características de vestimentas, además de las propias peculiaridades físicas. Por ejemplo, los musulmanes –cuando se trata de expresar la realidad– en general aparecen barbados. En cambio, cuando se recurre al estereotipo, se los representa con aspecto diabólico, en ocasiones, como negros.

Además, las profesiones adoptan vestimentas características. Así, conocemos la descripción del médico realizada por Sacchetti. Un antiguo médico de Florencia llevaba "una *foggia* [es decir, una especie de sombrero] altissima, con un becchetto corto da lato, e largo che vi sarebbe entrato mezzo staio di grano, e con due batoli dinanzi che pareano due sugnacci di porco affumicati"[6]. Un amigo le aconseja que se vista con mayor lujo, habría debido "tenere un ronzino e uno fante", renovar sus vestidos con "fodere di vai"[7]. Evidentemente, era necesario renovarlos ya que el autor dice que los "vai e foderi, erano sì pelati, che non è niun pellicciaio, che avesse potuto conoscere, di che bestie fusson fatte quelle pelli"[8].

Sin duda, il maestro Gabbadeo consideraba que el lujo de sus vestidos habría contribuido a su prestigio profesional. El vestido era, en una palabra, un lenguaje, una expresión social constituida por varios componentes. Uno, más frívolo, que corresponde a la moda y al lujo. Y otro, más

---

5 *Ibidem*, p. 82.

6 Franco SACCHETTI, *Le Novelle*, Florencia, Salani, 1965, 2 tomos, t. II, p. 24, nov. CLV.

7 *Ibidem*.

8 *Ibidem*, p. 25.

profundo, el vestido como civilización. Creo que un ejemplo muy claro sobre este último punto puede ser la conclusión del *fabliau* de Constant du Hamel. El campesino Constant está casado con la bella y astuta *dame* Isabeau. El cura, el guardabosque y el preboste, delegados del señor, deseaban obtener los favores de la *dame*. Ejercitan sobre Constant presiones por supuestas transgresiones. Finalmente, *dame* Isabeau, mediante engaño, los hace entrar desnudos en un barril lleno de plumas. Aparentemente sorprendido por la plumas que ve en el barril en donde deberá guardar su grano, Constant descubre la presencia de los tres personajes. Aplica fuego a las plumas que cubren los cuerpos de los hombres, éstos corren por el villorrio perseguidos por los grandes perros del campesino ante la multitud de la gente del lugar. Sin duda, Constant ha empleado el ridículo para castigar a los poderosos que trataban de anularlo económicamente y, también, deshonrarlo. La anécdota no es original. La encontramos como trama de muchas narraciones medievales. Pero, si continuamos con el ejemplo de Constant, podemos subrayar –como lo he hecho en otro trabajo[9]– que el despojamiento que sufren los tres poderosos constituyen, por una parte, un despojamiento de su dignidad y *status* social y, por el otro, de su condición humana[10]. El *fabliau* habla de las bellas vestimentas que llevan estos personajes. El sacerdote –cuando se dirige al encuentro galante– "reviste un manto con manchas de escarlata, teñidas con grana"[11]. El guardabosque, al realizar sus proposiciones a *dame* Ysabeau, aparece "muy bello y con bellos atavíos y bien armado con arco y espada"[12].

Poder y belleza unidas, expresión de riqueza, poder y *status*. Todo esto se pierde cuando se desnudan. Y esta desnudez, prolongada de manera coactiva, significa que quedan inermes, despojados de su condición social. Pero, además, se encuentran en otra situación de mayor dramatismo, que los coloca en el límite de la civilización. Límite que será traspasado, serán bestializados. No otra cosa significa la aparición de estos personajes por las calles del villorrio cubiertos de plumas y semejantes a exóticos animales.

Tal vez la intención del *fabliau* no es tan profunda, tal vez estas situaciones solamente espresaban la befa en relación con estos poderosos. Pien-

---

9 Nilda GUGLIELMI, *Espacio y sociedad en el fabliau de Constant du Hamel*, Barcelona, PPU, 1993.

10 *Ibidem*, p. 63 y ss.

11 *Ibidem*, p. 93, vv. 478-479. Cito de acuerdo a mi traducción que aparece en el libro mencionado.

12 *Ibidem*, p. 80, vv. 102-103.

so que bestializar a estos personajes constituye una forma de expulsión de la sociedad civilizada mientras que la desnudez coloca al cura, al preboste y al guardabosque en el límite de esta cultura, el aspecto animal los pone fuera de esta civilización[13]. Yvain, el caballero, cuando encuentra al villano –de quien hablaremos más adelante– le pregunta: "Quelle espèce d' homme est-tu?"[14].

Pero también los sufrimientos de amor o diversas calamidades determinan caer en lo incivil. En la *Chanson du Chevalier au cygne et de Godefroi de Bouillon* (siglo XIII) se presenta Elyas, el único hijo del rey Oriant que conserva su aspecto humano y que no ha sido transformado en cisne: "Elyas n'avait plus de vêtements que ce que je vous en dis: il était velu comme un loup ou un ours enchaîné, il avait les ongles longs et les cheveux en brousaille, la tête herisée. Il n'avait pas souvent eu l'occasion de se laver. Il tenait un énorme gourdin. De loin il ressemblait un fou"[15].

La literatura céltica ofrece frecuentemente la figura del caballero que –convencido de haber perdido el amor de su dama– cae en locura y se aleja de la gente, un claro ejemplo del *héreos* o locura de amor. Tristán –angustiado por el amor de Yseut la Blonde– se aleja y se transforma. En primer lugar, cambia su nombre, se llamará Tantris. Es importante subrayar que el héroe atraviesa el mar. Las aguas del mar, así como las dulces, son ambivalentes, purificadoras a veces, caóticas en ocasiones. Narciso representa el tema de manera ejemplar ya que enloquece al lado de la fuente en la cual ve su reflejo. Tristán, una vez en la otra orilla (Inglaterra) y según el *roman*, "Il ne veut pas qu'on le prenne pour un être normal: il déchire ses habits, se gratte la tête et roue de coups les personnes qu'il rencontre. Il fait tondre sa chevelure blonde. Tout le monde sur la côte le croit enragé mais ne connaît pas ses sentiments profonds. Dans sa main il tient une massue. Il a la démarche d'un fou: chacun le hue et lui jette des cailloux à la tête"[16]. El texto de la *Folie Tristan* de Berna dice que el héroe hace esto conscientemente pero sin subrayar esta voluntad o, si tal vez, sufre un *raptus* de enajenación. En cambio, la versión de Oxford es muy clara, subraya la intención: "Mais je vais essayer un stratagème pour voir s'il me réussira. Je me déguiserai en fou et feindrai la folie". *A posteriori*, cambia sus vestidos por los de un pescador y, con las tijeras que le regalara Iseut,

---

13 *Ibidem*, p. 63 y ss.

14 CHRÉTIEN DE TROYES, *Le chevalier au lion*, París, Lettres gothiques, 1994, p. 75, v. 329.

15 *Le coeur mangé*, ed. cit., pp. 177-8.

16 *Tristan et Iseut. Les poèmes français. La saga norroise* (ed. Daniel Lacroix y Philippe Walter), París, Librairie Générale Française, 1989 ("Folie Tristan de Berne"), p. 291.

corta los cabellos de la parte superior del cráneo; "il avait bien l'allure d'un fou ou d'un demeuré. Puis il se fit une tonsure en croix" y se tiñe la cara con el jugo de hierbas hasta aparecer negro. Se dirige al castillo donde actuará como bufón para alegría del rey, delante del cual declara su amor por Iseut como si fuese una broma[17].

En el episodio, es muy importante la tonsura. En la Edad Media, tiene un sentido simbólico y ofrece una posibilidad terapeútica. Por un lado, es símbolo de penitencia, luto y de renuncia del mundo, de humildad y de humillación. Cabellera y fatuidad se conjugan. Al cortar sus cabellos, el alienado se acerca a los infamados y a aquéllos que, voluntariamente, se humillan por amor de Dios. Pero, incluso, la tonsura tenía una importancia médica. Permitía que se aplicaran ungüentos en la cabeza. También debemos subrayar que el aspecto que ofrece la tonsura hace recordar el personaje del *mimus calvus* de la Antigüedad. Y también aparecen ante nuestros ojos las figuras de los payasos, con sus pelucas formadas por una gran calva con cabellos hirsutos alrededor.

En la Edad Media, los vestidos constituían objetos preciados en razón de su precio, precio diferente según el tipo y calidad del tejido y la habilidad de la confección. No se trataba de objetos despreciables y fácilmente substituibles. Son conocidas las palabras de *I libri della famiglia*. A la pregunta de Lionardo "Come la terresti vestita?" es decir, a la esposa, Giannozzo responde que preferirá los vestidos simples de buenos paños sin bordados porque éstos no se adecuan "se non solo a' buffoni e trombetti". Y sintetiza su pensamiento en una frase muy citada: "In dì solenni la vesta nuova, gli altri dì la vesta usata, in casa la vesta più logora"[18].

Tanto cuidado pone Gianozzo en no estropear el vestido que aconseja ajustar poco el cinturón por dos razones, en primer lugar porque haciendo esto la vestidura parece menos amplia y rica y, luego, porque el lugar donde se ciñe aparecerá gastado y menos nuevo[19].

La modestia y discreción de Alberti no fue norma general. Sabemos que la burguesía imitó el lujo y la riqueza de las vestimentas nobles, el esnobismo aconsejó nuevas modas, a veces bajo el influjo de costumbres extranjeras. La vanidad femenina siempre originó –según el parecer de los hombres y, sobre todo, de los religiosos– estilos novedosos, lujo desenfrenado.

Si hablamos de moda, debemos referirnos especialmente a grupos no-

---

[17] *Ibidem*, "Folie Tristan d' Oxford", pp. 234 y ss.

[18] Leon Battista ALBERTI, *I libri della famiglia*, Turín, Einaudi, 1969, p. 247.

[19] *Ibidem*, p. 247.

bles o burgueses, en suma, a quienes tenían posibilidad de compras frecuentes. Son conocidas las reflexiones de Sacchetti en que se lamenta de las mutaciones de la moda, mutaciones que van acompañadas de malas costumbres. Las mujeres se veían "col capezzale tanto aperto che mostravano più giù che le ditelle!". Pero poco después cambiaron "e feciono il colaretto infino agli orecchi". Considera el autor que no le bastarían todas las páginas del volumen para hacer una lista de "le usanze mutate ne' miei dì"[20]. Inclusive las jovencitas adoptan las modas extrañas que debían caracterizar a "le mondane". Se ve que los collares habían adoptado una forma particular porque Sacchetti dice "portano al collo il guinzaglio con diverse maniere di bestie appiciccate al petto"[21]. En resumen –para no mencionar todos los detalles que ofrece el escritor– podemos citar la frase en que sintetiza su pensamiento: "Forse sarà fare penitenza ciascuna di tante cose vane: che si sta un dì in questo mondo, e in quello si mutano mille fogge"[22].

Los grupos inferiores desde el punto de vista económico, mantienen durante más tiempo factura y características de los vestidos. En los sectores de los poderosos, los vestidos responden no sólo a frivolidad sino son también una expresión de poder, formas de ostentación.

Para hablar de los vestidos y de lo que hemos llamado "*allure*" hemos elegido algunos de los grupos que hemos denominado los "otros"; por tanto, no será una exposición exhaustiva.

Pobres

En el *Roman de la rose*, el amante ve en el muro del jardín varias figuras, entre las cuales la última corresponde a la pobreza. Y dice el texto: "j'imagine qu'elle aurait enragé de froid, car elle ne possédait qu'un seul sac étroit, tout rapiécé de méchants haillons et n'avait plus rien à se mettre. Elle avait tout loisir de greloter. Elle était à quelque distance des autres comme un pauvre chien dans un coin, et elle se couvrait et se cachait, car le pauvre hère où qu'il soit est toujours honteux et méprisé. Qu'elle puise être maudite, l'heure où a été conçu le pauvre, car jamais il ne mangera à sa faim, jamais il ne sera bien vêtu ni bien chaussé, jamais

---

[20] SACCHETTI, *op. cit.*, t. II, p. 117.

[21] *Ibidem,* II, p. 117.

[22] *Ibidem,* II, p. 118.

il ne sera aimé ni élevé"[23]. Evidentemente, esta imagen es un resumen muy expresivo de lo que sufrían los desheredados de la fortuna. Tomamos esta descripción como una introducción al tema de los pobres.

Tal tema establece, en primer lugar, una diferencia entre pobres estructurales y pobres coyunturales, pobres voluntarios e involuntarios, pobres vergonzantes. Los primeros son las personas que viven continuamente en situación precaria. Por ejemplo, los mendigos. A veces, algunos de los pobres estructurales no desean dejar esta situación, de la cual hacen una verdadera profesión. Podemos recordar *La moralité de l'aveugle et du boiteux* (Andrieu de la Vigne, Francia, siglo XV). El texto habla de la tristeza del *boiteux* que se ve libre de la enfermedad por gracia del santo –cuya procesión pasa junto a ellos–; se queja porque –come dice– "jamás he sabido trabajar"[24].

En las narraciones de Sacchetti aparecen los ciegos que cantan en lugares fijos de Florencia y que, así, recogen muchos dineros. En *Le garçon et l' aveugle*, el hombre propone al joven: "Tú pedirás limosna.Yo cantaré y ambos tendremos dinero y pan"[25]. La apariencia de un pobre era bastante obvia. Tomamos un ejemplo. En el *fabliau De la vieillete ou de la vielle truande* se presenta a una *vieille truande* (vieja astuta) que realiza propuestas amorosas a un joven escudero de un señor de la región. El aspecto de la vieja es poco propicio para suscitar deseos amorosos en el hombre. "Celle-ci recoussait ses peaux, son pauvre manteau et ses habits qui n'étaient guère neufs, mais qui avaient vu mainte nouvelle année. [...] Il n'y avait pas autant de points sur cinq cents dés qu'il n'y en avait sur ces vêtements recousus"[26]. El texto agrega un aspecto ridículo a esta miseria porque la vieja tenía preparada una pomada que colocaba sobre cara y manos para protegerlos del sol. No interesa ahora la anécdota, solamente subrayamos la descripción de los pobres vestidos de la protagonista.

Antes de citar otro ejemplo sobre vestimenta, podemos detenernos sobre una observación del *fabliau* mencionado. Se describe el aspecto del joven mensajero: "Pour un fils de roi ou de comte, sa beauté eût été excessive. Sans lignage, ce chevalier dépassait la mesure, car il était trop beau". De estas frases se puede inferir que la belleza se consideraba en relación con

---

[23] GUILLAUME DE LORRIS y JEAN DE MEUNG, *Le roman de la rose*, París, Garnier-Flammarion, 1974, pp. 63-65, vs. 441-462.

[24] Nilda GUGLIELMI, *El teatro medieval*, Buenos Aires, Eudeba, 1980, pp. 230-1.

[25] *Ibidem*, p. 184.

[26] *Fabliaux des XIIIe et XIVe siècles* (ed. Nora Scott), París, 10/18, 1979.

el linaje. El autor del *fabliau* expresa maravilla ante la belleza de un joven de una estirpe no noble.

Sin duda, esta idea determina, en la literatura medieval, la apariencia casi animalesca con la cual se presentan los villanos y los campesinos. El campesino siempre es caracterizado con aspecto desagradable, vistiendo vestidos pobres y ajados. El ejemplo típico es el personaje que aparece en *Aucassin et Nicolette*. Fealdad y pobreza se unen en un solo hombre

> *grand, monstrueusement laid et horrible, une hure énorme et plus noire que le charbon des blés, plus de la largeur d'une main entre les deux yeux, d'immenses joues, un gigantesque nez plat, d' énormes et larges narines, de grosses lèvres plus rouges qu'un biftèque, d'affreuses longues dents jaunes. Il portait des jambières et des souliers en cuir de boeuf que des cordes en écorce de tilleul maintenaient autour de la jambe jusqu'au-dessus du genou. Il était habillé d'un manteau sans envers ni endroit, et s'appuyait sur une longue massue*[27]

De ordinario, las obras del género "courtois" presentan al campesino con aspecto desagradable, contraponiéndolo a los caballeros, siempre bellos y, ciertamente, lujosamente vestidos. La descripción del campesino en el *Yvain* de Chrétien de Troyes corresponde a este *topos*:

> *Un rustre qui ressemblait à un maure, immense et excessivement hideux, bref, une créature si laide qu'on ne saurait l'exprimer en paroles, était là, assis sur une souche, une grande massue à la main. Je m'approchai du rustre, et je vis qu'il avait la tête plus grosse que celle d'un cheval de somme, ou n'importe quelle autre bête, les chevaux en désordre, un front pelé qui mesurait bien deux empans en largeur; de grandes oreilles velus comme celles d'un éléphant; de gros sourcils et un visage plat, de yeux de chouette et un nez de chat; la bouche fendue comme celle d'un loup; des dents de sanglier aiguës et jaunâtres; la barbe noire et les moustaches tordues; et le menton soudé à la poitrine, avec une longue échine déformée et bossue. Il était appuyé sur sa massue, et vêtu d'un habit vraiment étrange n'employant ni le lin ni la laine; mais il portait, attachées à son cou, deux peaux nouvellement écorchées, provenant de deux taureaux ou de deux boeufs*[28]

Como se ve, las dos descripciones mencionadas son casi idénticas. Hemos dicho que fealdad y pobreza se unen. Dejamos de lado el fabliau *Le pet du*

---

27 *Aucassin et Nicolette*, París, Garnier-Flammarion, 1973, XXIV, p. 114 y ss.

28 CHRÉTIEN DE TROYES, *Le chevalier au lion*, ed.cit., pp. 71-72, v. 287 y ss.

vilain de Rutebeuf por escatológico. Pero destacamos el resumen de la narración. Desdeñado por ángeles y demonios: "Ainsi se décida-t-il que jamais aucun vilain ne peut entrer ni en Enfer ni au Paradis"[29]. Evidentemente, eran malqueridos por todos.

Sin duda, los campesinos no eran marginados si aceptamos la conocida definición de la sociedad feudal como constituida por "oratores, bellatores et laboratores". Sin embargo, pertenecían al grupo pobre y factores climáticos o catástrofes de diverso tipo –como, por ejemplo, guerras– podían ponerlos en situaciones de miseria.

Podemos asombrarnos que, entre los pobres, se consideren los campesinos porque se piensa que la falta de grano, las malas cosechas se podían suplir con otros recursos que el campo ofrecía, por ejemplo, caza, pesca, etc. Sin embargo ciertas zonas no ofrecían estas posiblidades. Así, por ejemplo, las montañosas.

El libro del Biadaiolo[30] habla de la gran hambre sufrida por Florencia en 1329 y dice que entre quienes no llegaron a obtener grano en razón "della calcha sì grande" se encontraban "poveri", "gente minuta" y "contadini". Todos se podrían definir, en suma, como "pobres". Las crónicas medievales hablan en forma muy dramática, de ordinario, de las carestías que se sucedían en las diferentes comarcas. Si se "moría de hambre", si fácilmente se pasaba de la pobreza a la inedia, a la miseria, podemos imaginar que los vestidos no constituían una prioridad.

Una de las circunstancias que podían determinar situaciones difíciles, hambre, enfermedad, pobreza, era la guerra. Tomo solamente como ejemplo un pasaje del *Journal d'un bourgeois de Paris (1405-1449)*[31]. En 1419, el día de san Germain, la ciudad se conmovió ante la llegada de veinte o treinta personas perturbadas como gente que había escapado de la muerte. Todos parecían más muertos que vivos. Decían que eran habitantes de Pontoise, tomada por los ingleses a la mañana, enemigos que se habían comportado peor que los sarracenos. Los parisinos que se encontraban en la puerta de san Lázaro veían llegar una gran multitud de gente (hombres, mujeres, niños), algunos afligidos, otros despojados; uno llevaba dos niños abrazados; algunas de las mujeres estaban sin caperuza, otras llevaban solamente un pobre corsé, otras sólo su camisa. Algunos pobres

---

29 *Fabliaux des XIIIe et XIVe siècles*, París, 10/18, 1977, pp. 237-8.

30 Giuliano PINTO, *Il libro del Biadaiolo.Carestie e annona a Firenze alla metà del 200 al 1348*, Florencia, Leo Olschki, p. 313.

31 Ed. Alexandre TUETEY, Ginebra, Slatkine Reprints, 1975 (reimpresión de la edición de París, 1881), pp. 126-127.

sacerdotes no tenían sino su camisa o una sobrepelliz, la cabeza descubierta y, al llegar, lloraban desgarradoramente, lanzaban gritos y lamentaciones diciendo: "Dios, guárdanos por Tu gracia de la desesperación, puesto que hoy a la mañana estábamos en nuestras casas cómodos y en nuestro villorrio y al mediodía nos encontramos como gentes exiliadas mendigando nuestro pan". Continúa la descripción enumerando las desdichas que experimentan los recién llegados y sus quejas por sí y por los parientes y amigos que habían quedado en Pontoise. No corresponde que nos detengamos en tales quejas, lo que hemos querido presentar es, solamente, cómo la guerra cambiaba la apariencia y despojaba de las vestiduras propias de estado y condición.

En todo caso, las categorías que hemos mencionado pueden ser consideradas en su totalidad como pobres. Todos –como la vieja del *fabliau*– son ejemplos de pobreza involuntaria.

Pobres voluntarios

Pero, otros ejemplos nos hablan de las decisiones de ciertos personajes que eligen voluntariamente la pobreza y, por consiguiente, la apariencia mezquina. La madre de Guibert de Nogent queda viuda, rica y bella, deja a los hijos y prefiere vivir en un eremitorio. El abad de Nogent, cuando recuerda esta decisión de la madre, dice "Elle s'estimait elle-même et s'entendait appeler une femme impitoyable et cruelle"[32]. La señora llama a una vieja mujer que había elegido la vida religiosa para vivir cercana a ella, aprender sus costumbres y comportarse como un discípulo respecto de un maestro. La vida de ambas se expresaba en frugalidad, comían las viandas más humildes. La señora –habituada a un lecho lujoso– se contentó sólo con una sábana y una cama de paja. Aun cuando todavía era muy bella, trató de envejecer, de aparecer en la edad de la decrepitud. Cortó sus bellos cabellos –como dice el hijo, "élément habituellement essentiel du charme féminin"– adoptó un vestido oscuro, excesivamente amplio, con muchos remiendos, cubierto por un pequeño y mezquino manto sin color y zapatos con innumerables agujeros. La señora, en suma, busca –voluntariamente – aparecer con el ropaje de una miserable criatura como forma de humillación[33]. Humillación en todos los aspectos, inclu-

---

[32] GUIBERT de NOGENT, *Autobiographie*, París, Les Belles Lettres, 1981, p. 103.

[33] *Ibidem*, pp. 102-104.

sive expresada en los vestidos que adoptaron todas las mujeres consagradas a la vida mística.

Umiliana dei Cerchi –que, ya viuda, rechaza la insinuación de su familia de nuevas nupcias – pierde, por su testarudez, su dote y permanece en la casa paterna "per fante e serva"[34]. El texto no ofrece detalles de los vestidos que usaba pero que, sin duda, eran pobres. En una ocasión dice que la mística había cortado un pedazo de sus vestidos para darlo a los pobres. El autor, Vito da Cortona describe: "Andava per la via come una femmina povera, vile; e quando poteva, andando dispregiatamente, desiderava essere tenuta da tutti a vile, et essere dispregiato l'andamento suo"[35]. Como la madre del abad Guibert de Nogent, "Aveva questa santa, per letto un saccone di paglia, sopra il quale poco vi giaceva o riposava"[36].

Otras místicas adoptan vestidos humildes o, inclusive, ridículos para ser objeto de irrisión y befa. Margery Kempe, encontrándose en Roma, adopta blancos vestidos por voluntad del Señor[37]. Cuando llega a Inglaterra, estos vestidos provocaron las burlas de la gente que la miraba y también la escuchaba porque, como decían, gritaba como un perro[38]. Estos blancos vestidos la hacían sospechosa de herejía, de lolardismo. Una acusación –favorecida por el síndaco de Leicester– determina que sea juzgada en York[39]. El arzobispo le pregunta: "¿Por qué llevas vestidos blancos? ¿Acaso eres virgen?" Evidentemente, estos vestidos le daban un aspecto singular, constituían una marca elegida por sí misma para contentar el deseo del Señor.

De ordinario, estos personajes querían hacer evidente una condición particular que no coincidía con la opinión general. A veces significaba – como hemos dicho– humildad y humillación, otras expresaban el sentido de desacuerdo con la sociedad. Podemos pensar en la vestimenta que san Francisco eligió para sí y para sus compañeros.

Las místicas, en una palabra, adoptan una apariencia humilde o ridí-

---

34 VITO DA CORTONA (+1240), *Leggenda della beata Umiliana de' Cerchi*, en *Prosatori minori del Trecento. I.-Scrittori di religione* (ed. Giuseppe de Luca), Milán-Nápoles, Riccardo Ricciardi, 1954, p. 729.

35 *Ibidem*, pp. 723-768.

36 *Ibidem*, p. 746.

37 *Le livre de Margerie Kempe*, París, Cerf, 1989, p. 138. Traduzco de la versión francesa. Véase también *The Book of Margery Kempe*, Londres-Nueva York-Toronto, Oxford University Press , 1941 (reimpresión, 1961).

38 *Ibidem*, pp. 155-7.

39 *Ibidem*, p. 183.

cula. Toman aspecto de locas por Dios y para recibir la irrisión como una manera de humildad-humillación. Margery sabe que sus vestidos blancos serán motivo de escándalo pero acepta la volontad divina. El Señor le pide que sufra "el ridículo por Mi Amor". Poco aceptada por sus compañeros de viaje a Tierra Santa –a los cuales importunaba con sus grandes gritos y lágrimas– éstos infligieron un castigo a la mística: "cortaron su vestido que quedó tan corto que apenas llegaba solamente un poco más arriba de la rodilla. La obligaron a vestir un delantal de tejido rústico. Lo hacían con el objetivo que la gente la considerase loca y no tuvieron en cuenta ni su persona ni su reputación". En este caso, se trata de una apariencia humillante impuesta pero, ciertamente, aceptada por la mística como otra prueba de humildad. Durante su permanencia en Roma, Margery quiere servir a una pobre mujer. Y dice el texto: "No tenía lecho para dormir ni manta para protegerse, solamente su manto. Estaba llena de suciedad, circunstancia que la hacía sufrir mucho. Servía a la mujer con mucho esfuerzo ya que debía transportar agua y leña, debía mendigar víveres y vino; ofrecía a su protegida el de buena calidad y bebía el ácido"[40].

Pobres vergonzantes

También interesa otro grupo de pobres que se pueden denominar vergonzantes. Se trata de las personas que no tienen los recursos necesarios para afrontar las necesidades y cuidados que pide su *status*. Personas que, a pesar de que traten de disimular su situación, que deseen aparentar una situación confortable, muchos detalles traicionan su realidad.

Un juglar, en una composición recogida en las *Cantigas de escarnio y maldizer,* parece alabar los vestidos de Suer Fernández "veste ben, a todo seu poder". Pero luego del elogio dice con tono burlesco: "sempre en verao lhe vejo trager/ e no inverno çapato dourado", tal vez porque no tenía otros.

Estos pobres –que pertenecen socialmente a grupos en origen más acomodados– tratan de disimular su empobrecimiento pero no pueden estar a la altura, su apariencia no llega siempre a lo que requiere su *status* o sus dones son mezquinos. Tal vez la pobreza originaba vestidos mal confeccionados. Un juglar dice a un tal: "Joao Fernandes, que mal vos talharon/ essa saia che tragedes aqui [...] ca lhi talharon cabo de giron"[41].

---

[40] *Ibidem*, p. 129.

[41] *Cantigas d'escarnho e mal dizer dos cancioneiros galego-portugueses* (ed. de M. Rodrigues Lapa), Coimbra, Galazia, 1965, p. 444, cantiga, 298.

Entre otros ejemplos podemos citar el caso de *Erec et Enide* de Chrétien de Troyes. Erec llega a la residencia de un valvasor de "grande pauvreté", como dice el texto. El señor presenta a Erec su bella hija: "Elle avait revêtu par-dessus une tunique blanche qui, en tout et pour tout, li tenait lieu de robe, mais cette tunique était si vieille qu'elle était percée aux coudes. Si cette robe était pauvre à l'extérieur qu'à l'intérieur le corps était beau!"[42]. La joven deberá acompañar a Erec, quien parte para luchar contra Idier, hijo de Nut. Su aspecto, en esta circunstancia, no es mejor que en la primera presentación: cabalga "sans voile de tête et sans manteau"[43]. Luego de la victoria, Erec quiere llevar a Enide a la corte del rey Arturo. Una prima de la joven advierte al tío: "Seigneur, fait-elle, quelle grande honte ce serait pour vous plus que tout autre, si ce seigneur emmenait avec lui votre nièce dans un si misérable accoutrement!". Erec prefiere que la damisela vaya simplemente "en blanche tunique et dans sa chemise"[44] y que sea la reina Ginebra quien le ofrezca un vestido bello. Al presentar Enide a la reina, Erec habla así: "Dame, fait-il, je vous amène ici ma demoiselle et mon amie pauvrement vêtue: c'est telle qu'elle me fut confiée que je vous l'ai amenée. Elle est fille d'un pauvre vavasseur –Pauvreté avilit bien d'hommes de valeur– son père est un homme généreux et courtois, même si sa fortune est de peu de poids [...]. La pauvreté lui a fait tant user sa blanche tunique qu'aux coudes les deux manches sont trouées"[45]. Dejo de lado la descripción de los vestidos ofrecidos como regalo por la reina porque exceden toda maravilla. Inclusive los suegros serán dotados espléndidamente por Erec, recibiendo fortalezas importantes.

Podemos recordar, respecto de este tipo de desvalidos, las palabras que encontramos en el *Anonymi Ticinensis* (siglo XIV). El texto habla de pobres vergonzantes que reciben un socorro secreto, casi ocultamente, con discreción. Entre estas personas que pueden atender a sus necesidades vitales pero que, tal vez, precisan de otros recursos para mantener la dignidad –condigna a su situación social– se pueden citar los *magistri scolarium*. El texto explícitamente habla de cómo se prestaba auxilio a estos pobres vergonzantes. En general, recibían alimentos: diversos platos de grano cocido, carne, legumbres, etc.[46]. Pero estos "vicini verecundi", como

---

[42] CHRÉTIEN DE TROYES, *Erec et Enide*, ed. cit., p. 57 y ss., vv. 401 y ss.

[43] *Ibidem*.

[44] *Ibidem*, p. 127, v. 1378.

[45] *Ibidem*, p. 139, vv. 1550 y ss.

[46] "Tribuant ex eo cotidie vicinis pauperibus verecundis, nunc istis nunc illis entellam plenam, antequam gustent, et aliquando carnes et alia bona", *RRIISS*, t. IX, parte I, 1903, p. 34, l. 12-14.

los pobres públicos, eran ayudados inclusive con vestidos y zapatos: "Nec non vestimenta et calcimenta tam istis, quam verecundis vel publicis pauperibus..."[47]; "Magnas dant pauperibus verecundis et publicis helimosinas..."[48].

Por tanto, la sociedad establecía diferencia ente los pobres vergonzantes y los pobres públicos: "Dant in Cenna Domini multis pauperibus manducare preter illis que mittunt pauperibus verecundis"[49].

Los juglares

Los juglares constituyen un grupo particular, siempre en el filo de la pobreza. En verdad, su suerte dependía de la generosidad del señor o de los señores a quienes servían o para quienes ejercitaban su arte. Un *fabliau* presenta la figura de uno de estos personajes: "Ne croyez pas que je vous mente; on le voyait souvent pieds nus; avait-il parfois des souliers, ils étaient fendus et troués. Telle était sa pauvre défroque. Il aimai les dés, la taverne, le bordel et la puterie: c'est là qu' il gaspillait son gain"[50]. Los juglares siempre solicitan dones de la benevolencia de los señores, a quienes alegran de manera permanente o en forma casual.

Dejo de lado a los bufones de corte porque otra era su misión y otra su suerte; mientras gozaban del favor del señor o soberano, ocupaban un lugar de primer orden, sobre todo a partir del Renacimiento[51]. Las cuentas de los duques de Borgoña hablan de hopalandas de escarlata forradas de vero y bordeadas de armiño, vestidos guarnecidos de orifrés, mantos forrados de corderito que se ofrecían a los bufones de estos señores. Se conocen los detalles de los riquísimos vestidos pertenecientes a Triboulet, bufón de René de Anjou, comparables a los usados por los nobles del siglo XV. Las vestimentas eran algunas de las compensaciones que recibían los bufones de corte, también se les otorgaban sumas en dinero, calzado e, inclusive, caballos.

Volvemos a ocuparnos de los juglares, quienes continuamente hablan de su pobreza y, cuando no reciben el regalo que esperan, se vengan por

---

47 *Ibidem*, p. 36, l. 24-25.

48 *Ibidem,* p. 37, l. 15-16.

49 *Ibidem*, p. 36, l. 20-21.

50 *Saint Pierre et le jongleur,* en *Fabliaux* (ed. Gilbert Rouger), París, Gallimard, 1978, p. 71.

51 Para este tema, véase Maurice LEVER, *Le sceptre et la marotte*, París, Fayard, 1983 y Jacques HEERS, *Fêtes des fous et Carnavals*, París, Fayard, 1983.

medio de la palabra. En general, la acusación de avaricia y falta de generosidad se dirije a un personaje determinado, nominado. A veces, es toda una sociedad la que el poeta considera deudora. Los juglares piden dineros, viandas, vestidos... En una de las cantigas galaico-portuguesas de escarnio e maldizer, un juglar habla de un ricohombre y lo acusa de ofrecer viandas pobres e insuficientes: "Un ricomaz, un ricomaz,/ que de maos jantares faz!"[52].

Cítola –tal vez un juglar músico en la corte de Alfonso X de Castilla– escribe: "Citola oí andar-se queixando de que lhi non davan sas quitaçoes [...]. E queixa-se-m'ele muitas vegadas dos escrivaes e dos despenseiros [ca sempre lhe tolheron seus dinheiros]"[53]. Situaciones similares presenta otra cantiga, en la cual el juglar pide sus dineros al rey de de Castilla jugando con las palabras "vossos meus dinheiros"[54].

Un juglar (tal vez italiano) del siglo XII o principios del siglo XIII, Peire de la Mula, dice: "Me he cansado de hacer regalos a los juglares. Señor, escuchad por qué y cómo: porque su fastidio crece y aumenta y quien más los obsequia se equivoca ya que aquél que menos vale entre ellos se considera el mejor". Continúa en este tono y, entre otras formas despreciativas, dice "por esto no estimo ni siquiera un rábano su maledicencia"[55].

De su apariencia habla claramente Raimbaut de Vaqueiras, en una graciosa composición en la cual un juglar finge que ama a una señora genovesa (bastante rústica, según su vocabulario). Esta lo rechaza utilizando el término "juglar" con desdén y lo describe diciendo "Vete, provenzal andrajoso"[56].

Rutebeuf es ejemplo de poeta-juglar pedigüeño que acusa a su tiempo, a su gente, de abandonarlo en la miseria. Al describir esa mísera condición, nos pinta su aparencia de haraposo. Respecto de sus vestidos, compara su aspecto con el de un árbol desprovisto de hojas. Habla "Contre le temps qu'arbre défeuille/ Qu'il ne demeure en branche feuille/ Qui n'aille par terre". M'a Dieu donnés, le roi de gloire,/ et pauvre rente,/ Et froid au cul quand bise vente:/ Le vent me vient, le vent m'évente/ Et trop souvent/ Plus d'une fois je sens le vent"[57].

---

52 *Cantigas d'escarnho*, ed. cit., p. 600, cantiga 411.

53 *Ibidem*, p. 31, cantiga 18.

54 *Ibidem*, p. 249, cantiga 159.

55 PEIRE DE LA MULA, "Dels joglars servir mi laisse", en Martín de Riquier, *Los trovadores. Historia literaria y textos*, Barcelona, Ariel, 1983, t. II, pp. 804-805.

56 RAIMBAUT DE VAQUEIRAS (1180-1205), "Domna, tant vos ai preiada", en de Riquier, *op. cit.*, pp. 816-819.

57 Germaine LAFEUILLE, *Rutebeuf,* s.l., Pierre Seghers, 1966, p. 150.

Sin duda, el poeta habla de los pobres vestidos que no llegan a defenderlo de las asperezas invernales. Pero la suerte de los juglares dependía de la generosidad de los señores a los cuales servían. En *La Chanson du Chevalier au cygne et de Gaudefroi de Bouillon*[58], Elyas –uno de los siete hijos del rey Orisant, como hemos dicho, el único no transformado en cisne– casa con la duquesa de Bouillon. La fiesta es extraordinaria. Los invitados son entretenidos por juglares ("bons jouers de vielle et de chanteurs"). El caballero del cisne les ofrecerá muchos regalos: "manteaux de petit-gris et des pelisses d'hermine, ainsi que des mulets et des chevaux, de l'argent et des écus d'or". Evidentemente, en la descripción aparece una gran exageración, la riqueza de los regalos expresa la potencia y generosidad extrema del señor.

Colin Muset (poeta-juglar del siglo XIII) se queja de su señor: "Señor conde, he ejecutado la viola en vuestra presencia, en vuestro palacio, y no me habéis regalado nada, ni pagado salario: ¡esto es villanía por la fe que debo a Santa María, así no podré continuar en vuestro séquito. Mi escarcela está poco provista y mi bolsa poco llena...". La poesía se extiende en el mismo tono, incitando el juglar al señor a ofrecerle una compensación: "Vamos señor, dadme un buen regalo"[59].

En el *fabliau Le chevalier à la robe vermeille*, la señora –como de ordinario, en este tipo de literatura– engaña al marido. Para justificar la presencia de bellos y ricos vestidos abandonados por el amante en su cámara –debido a su fuga precipitada– dice que su hermano los ha dejado como regalo al cuñado. Luego, el amante se viste ocultamente y se va, en tanto, el señor pide al servidor "la robe vermeille" que cree regalo del cuñado. Al no encontrarla, la señora lo amonesta: "Il appartient à des jongleurs et à ces braves violonneux de prendre les robes des chevaliers car c'est dans leur métier, mais avoir un vêtement qui n'est pas neuf ne vous convient pas. Devez-vous donc accepter un vêtement qui n'est à couper ou à coudre, qui ne soit fait à votre mesure?"[60]. El fragmento ilustra muy claramente acerca de la costumbre de los juglares y ministriles de pedir regalos, entre los cuales se encuentran los vestidos.

A veces, las exigencias de los ministriles eran excesivas. Así se lee en una cantiga en la cual el juglar pide a otro que se vaya "ca demesura pedes"[61].

---

[58] *Le coeur mangé*, ed. cit., p. 177 y ss.

[59] Aurelio RONCAGLIA, *Le piú belle pagine delle letterature d'oc e d' oïl*, Milán , Nuova Accademia, 1961, p. 445. Lo traduzco por ser dificultosa la lectura del original francés.

[60] *Fabliaux des XIIIe et XIVe siècles*, ed. cit., p. 152.

[61] *Cantigas d'escarnho*, ed. cit., p. 215, cantiga 133.

Enfermos

De ordinario, la enfermedad determinaba un estado de pobreza, sobre todo para aquellos individuos que las fuentes medievales llamaron "mechanici", es decir, que trabajaban con las manos.

La iconografía nos muestra las obras de caridad que las comunidades se planteaban como deber. Vestir al desnudo era una de ellas. Pero, de ordinario, se mezclan las evidentes carencias físicas con vestidos en jirones y mano pedigüeña.

Ciertas enfermedades determinaban que los individuos fuesen alejados de la sociedad, sobre todo la temida lepra. Por esto, en una cantiga galaico-portuguesa, el juglar hace burla de un caballero que –enfermo– realizaba peregrinaje. El poeta aconseja que, en el futuro, tome otro camino porque el custodio del leprosario quería aprehenderlo para confinarlo[62].

Hemos ya hablado largamente, en diversos artículos, de las opiniones sobre la enfermedad como prueba o castigo. No podemos olvidar el versículo de Isaías interpretado por san Jerónimo *Christus quasi leprosus*[63].

La sociedad laica y religiosa se interesaron por estos enfermos y adoptaron posiciones que se modificaron a través de los siglos. Disposiciones que constituían cuidado y clausura. No quiero ahora hablar de la organización de las casas que los hospedaban, de los leprosarios. En cambio, creo importante recordar que, luego del siglo XIII, aparecen muchos sermones de la época dirigidos –como no había sucedido antes– a estos enfermos, decimos los primeros sermones *ad status*. Sermones importantes porque expresan la trasformación del sentido del pecado, ofrecen la posibilidad de acceso a una vida de santidad, de llegar a la cura-penitencia[64].

Como dicen Nicole Bériou y François-Olivier Touati[65], estos sermones reconocen en los leprosos "la specificité sociale et religieuse de ceux-ci". Estos autores señalan que, en el primer tercio del siglo XIII, existen movimientos que permiten rescatar a los leprosos de su marginalidad. En tales movimientos, por una parte se exalta el servicio ofrecido por los leprosos en relación con las personas que los cuidan, servicio que se ofrece

---

62 *Ibidem*, p. 207, cantiga 128.

63 Nicole BERIOU y François-Olivier TOUATI, *Voluntate Dei leprosus. Les lépreux entre conversion et exclusion aux XIIème et XIIIème siècles*, Spoleto, Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, 1991, p. 5.

64 *Ibidem* , p. 22.

65 *Ibidem*, p. 24.

como acto de gran heroicidad; por otra parte, los leprosos se consideran seres de intercesión privilegiada. En una palabra, los leprosos se trasforman en "mártires de Cristo". Se hace popular el episodio del encuentro de san Francisco con el leproso y se insiste en que éste constituye una figura cristológica[66].

En Francia, aparece –otorgándole gran importancia– el ejemplo del rey san Luis, preocupado por el monje leproso de Royaumont a quien ofreció un beso, como había hecho Francisco, expresando que su enfermedad constituía una forma de purgatorio. Tal vez es muy significativa la frase que aparece en el *Tristán* de Béroul, frase que califica los leprosos como "à la fois adjuvants et opposants". Como dicen Bériou y Touati, "c'est-à-dire porteurs potentiels de valeurs opposées"[67].

En la figura del leproso aparece tanto la imagen de Lázaro "el leproso", expulsado de la casa del rico antes de ser llevado por los ángeles al seno de Abraham como la de Giezi que –maldito– aparece "blanco como la nieve " en razón de la lepra que lo castiga[68].

En esta enfermedad aparecen las palabras del Levitico (12, 13), cuando el hombre presente profunda plaga de lepra, el sacerdote deberá declararlo immundo. También el Deuteronomio habla de "plaga de lepra" (Deut., 24, 8). Las Crónicas (2 Cr. 26, 20) aluden a la lepra de Uzías a quien también "Yahvé había herido". Cristo limpia de la enfermedad al doliente que pide la gracia (San Mateo, 8, 2 y ss./ San Lucas, 5, 12 y ss.). Pero mientras todos estos fragmentos nos hablan de culpa y del condigno castigo, en el caso de Job es prueba (Job, 2, 7).

En una palabra, los leprosos se ven –como hemos dicho– como "adjuvants et opposants". Como señala Bériou, "la lêpre peut sanctionner l'immoralité comme elle peut épprouver la fidelité". Sentimiento ambiguo pero que, poco a poco, aparece como una incitación a la penitencia que, finalmente, llevará a la salvación.

Y a ellos se dirigen una serie de discursos *ex cathedra* por parte de una serie de predicadores importantes como Jacques de Vitry (entre 1228 y 1240), Guibert de Tournai y Umberto de Romanos (luego de 1260). Podemos resaltar estas actitudes pero también, debemos citar anteriores ejemplos de benevolencia hacia estos enfermos. Podría ser la de Robert le Pieux, en la biografía escrita por el monje Helgaud de Fleury. El rey se preocupaba, tal vez excesivamente, por los pobres. Las anécdotas respecto de éstos

---

66 *Ibidem*, pp.24-25.

67 *Ibidem*, p. 32, nota 109.

68 2 Reyes, 5, 27.

son innumerables en la biografía; el rey los dejaba robar e, inclusive, ayudaba el latrocinio. Pero ahora queremos, sobre todo, subrayar la actitud del monarca respecto de los leprosos. El rey –dirigiéndose a Orléans– se encontró en un lugar donde habitaban muchos de estos enfermos: "car dans les Saintes Écritures, il avait lu que bien souvent le Christ notre Seigneur avait reçu, sous aspect humain, l'hospitalité des lépreux". Por tanto, el soberano entraba en sus casas, les ofrecía dineros "et ore proprio figens eorum manibus oscula", inclusive tocaba las plagas de los enfermos, les donaba sus vestidos en recuerdo de Cristo –aparecido con el aspecto de un leproso a Martyrius, abad de Lycaonia, según la leyenda incluida por Gregorio el Grande en la 39a homilía-[69] .

No solamente respecto del monje de Royaumont sino de todos los otros podemos decir que san Luis estimaba a estos enfermos: "Et lorsqu'il allait à la abbaye de Chaalis, il baisait la pierre où se lavaient les lépreux de l'endroit en disant: 'Ah, Dieu, beaucoup d' hommes saints se sont lavés ici'"[70].

A pesar de todo, la enfermedad era temida y los enfermos eran alejados. En el *Tristán* de Béroul aparecen los leprosos que piden al rey que les entregue a la reina infiel. El autor presenta el aspecto general e, inclusive, sus vestidos. Yvain era el jefe de un grupo de cien leprosos: "Il y avait â Lantien un lépreux appelé Yvain. Il éstait horriblement mutilé. Il était venu assister au jugement. Avec lui, il avait bien une centaine de compagnons munis de leurs béquilles et de leurs bâtons. Jamais on ne vit autant de créatures laides, difformes et mutilées. Chacun tenait sa crécelle et criait au roi d'une voix sourde"[71]. Si el rey la entrega a los enfermos, la vida de la señora se transformará:

> *Sire, je vais dire brièvement, ma pensée. Regardez, j'ai ici cent compagnons. Donnez-nous Yseut! Elle sera notre bien commun. Jamais une dame ne connut une fin aussi horrible. Sire, nous brûlons d'une telle ardeur qu'il n'y a pas une femme sous le ciel qui pourrait supporter, pas même un jour, de faire l' amour avec nous. Nos habits nous collent à la peau. Avec vous, elle était accoutumée aux honneurs, au vair, au petit-gris et à la gaieté. Elle avait appris à apprecier les bons vins et les grandes salles de marbre gris. Si vous nous la confiez à nous, lépreux, quand elle verra nos cabanes exigües,*

---

69 Ed. P. MIGNE, P.L., vol. LXXXVI, col. 1300. Helgaud de Fleury, *Vie de Robert le Pieux* (ed. Robert-Henri Bautier y Gillette Labory), París, Centre National de la Recherche Scientifique, 1965, p. 129.

70 *Le propos de saint Louis,* ed. cit., p. 145 (Saint-Pathus, XX , 78).

71 *Tristan et Iseut*, ed. cit., pp. 75-77, v. 1155 y ss.

quand elle verra nos gamelles et qu'elle devra coucher avec nous (sire, au lieu de vos beaux repas, elle aura les détritus et les morceaux que l'on nous jette devant les portes) verra notre cour à nous, alors vous verrez son désespoir. Elle préférera la mort à la vie[72]

El rey la da a Yvain, el jefe leproso. El texto nos ofrece una descripción de los enfermos: "La horde des autres lépreux (ils avaient tous leur béquille)" se dirige al lugar donde Tristán se encuentra esperándolos. Se produce una confrontación entre el caballero y los enfermos. El libro describe el aspecto de estos últimos: "Il fallait voir ces lépreux haleter, enlever leurs capes et retirer leurs manteaux. Chacun brandit leur béquille en direction de Tristan"[73].

Otro fragmento nos ofrece más detalles de los vestidos de los leprosos. Tristán debe –para permitir justificar a Iseut su juramento de fidelidad– disfrazarse de leproso. Debe tomar "un gobelet de bois avec une gourde attachée en dessous grâce à une corroie. Qu'il tienne une béquille de l'autre main et qu'il apprenne en quoi consiste la ruse". Deberá estar sentado en la colina, con la cara tumefacta. Luego, el caballero realiza la descripción de sí: "Je suis lépreux, couvert de tumeurs et contrefait"[74]. Deberá pedir limosna a los transeúntes con su cuenco. Estos le darán oro y plata. El aspecto del pobre es subrayado por estas palabras de Tristán: "Elle peut être sûre que j'irai au procès, déguisé en gueux"[75].

El texto describe con detalle el disfraz de Tristán. "Il avait revêtu de curieux vêtements. Il portait un habit de laine, sans chemise; sa tunique était en bure grossière et ses bottes étaient rapiécées. Il s'était fait tailler un manteau de bure grossière, tout noirci de fumée. Il s'était fort bien déguisé et ressemblat parfaitement à un lépreux"[76]. Luego, Tristán pide limosna y consigue tantos dineros como golpes. Los servidores lo insultan. Llegan los caballeros que acompañan al rey. Tristán los engaña y los hace hundirse en el fango. "Il ladre tend la main. Quand il voit quelqu' un se vautrer dans la boue, il agite ardemment sa crécelle" y pide vestidos nuevos[77]. Inclusive, habla con el rey Arturo:

---

[72] *Ibidem*, pp. 77-79, v. 1190 y ss.

[73] *Ibidem*, p. 81, v. 1253 y ss.

[74] *Ibidem*, p. 195, v. 3715.

[75] *Ibidem*, p. 177, vv. 3343-3344.

[76] I*bidem*, p.189. v. 3567 y ss.

[77] *Ibidem*, p. 191: "Aidez-moi me procurer de nouveaux habits".

Sire Arthur, je suis malade, tumefié, lépreux, infirme et faible. Mon père est pauvre, jamais il n'a possedé de terres. Je suis venu ici demander d'aumône. [...] Tu ne dois pas me rejeter. Tu es habillé d'un beau drap gris de Ratisbonne, je pense. Sous la toile de Reims, ta chair est blanche et lisse. Je vois que tes jambes portent des chausses de riche brocat avec de mailles vertes et des guêtres d'écarlate. Roi Arthur, vois-tu comme je me gratte? J'ai toujours très froid, même quand tout le monde a chaud[78]

Todo esto lo dice Tristán con voz ronca como la de los leprosos. Luego –cuando los traidores a la reina deben atraversar el pantano– Tristán, siempre disfrazado, los guía por el peor lugar. Y mientras éstos se hundían, él golpea sobre su *hanap* (gran copa), con la correa y, con la otra mano, agita su matraca"[79]. El pasaje de Béroul nos hace conocer la situación, el aspecto y los vestidos que identificaban a estos enfermos.

Otros textos confirman lo anterior. Yo he ofrecido –en otro artículo– algún ejemplo de los vestidos e, inclusive, de la marca que debían llevar los leprosos y también sus descendientes, llamados *cagots* o *caqueux*. Digo sus descendientes aun si esto es muy discutido porque otros autores consideran que se trataba de descendientes de heréticos, hebreos, musulmanes, etc. Como sea, los *cagots* debían llevar una señal de tela roja en forma de pata de oca. Las señales para leprosos consistían en ciertos objetos –como los que hemos visto llevaba Tristán– muchos de los cuales tenían un objetivo higiénico, es decir impedir que estos enfermos tocasen cualquier cosa con sus manos (de aquí los guantes y la escudilla, un bastón, etc.) inclusive el suelo (por esto los zapatos) pero también otros elementos de sus vestidos. Según las palabras del Levítico: "El leproso golpeado por la lepra llevará vestidos rotos y la cabeza descubierta, se cubrirá la barba e irá gritando: ¡Inmundo! ¡Inmundo!" (Lev. 13, 45).

Las señales que debían llevar obligatoriamente los enfermos eran diferentes según lugar y época. Tela blanca al cuello, sonajas, cesto en la mano, un pedazo de tela roja sobre una de las mangas. Algunas leyes establecen solamente que exhiban la marca "que solían llevar"[80]. Otras disposiciones nos hablan de vestidos particulares, ya la túnica del leproso "de camelote [tejido mixto de lana de cabra y de seda] sin color, para que se reconozca" (Troyes, 1425), ya vestido con hilos rojos para esconder la sangre que podía salir de las heridas. A esto se agrega –según los casos– som-

---

78 *Ibidem*, p. 195, v. 3715 y ss.

79 *Ibidem*, p. 199, v. 3820 y ss.

80 GUGLIELMI, *Marginalidad*, p. 124 y ss.

brero de fieltro gris de ala ancha, calzas grises o negras, sobretodo gris. Los objetos que hemos visto llevaba Tristán estaban establecidos inclusive por leyes y disposiciones eclesiásticas. Servían para advertir la presencia de los enfermos a la entrada de un centro habitado o cuando –de camino– encontraban grupos de gente. Les estaba prohibido el ingreso a los molinos, a las iglesias y a cualquier casa. Otros utensilios servían para tocar o beber en las fuentes o en los pozos especialmente establecidos[81]. Se creía que su presencia podía ensuciar las aguas e, inclusive, en muchas ocasiones fueron acusados de envenarlas. Sin duda, se consideraban más peligrosos a quienes ambulaban que a los enfermos que –confinados en un leprosario– se encontraban más vigilados.

Prostitución

Las mujeres de cuerpo pecaminoso, en general, recibían una marca. En 1454, en Zaragoza, se decide una marca para las que se llaman "muytas malas mulleres fazen maleza de sus cuerpos, que si sabiessen que haviessen de andar senyaladas por su maldat entre las buenas, se abstendrian e tirarian de fazer mal sus afferes"[82]. Se trata de quienes podemos llamar prostitutas públicas porque existían otras muchas que –llevando vestidos y teniendo residencia de mujeres nobles– atrapaban a ricos hombres de negocios que llegaban a la ciudad. Al final de la Edad Media y en el Renacimiento, podemos hablar de *cortesanas*. En suma, podemos decir que había prostitutas confinadas en lupanares (de los cuales podían salir en días determinados), otras que no estaban confinadas en esas casas aunque mostraban –mediante vestimentas exageradas o llamativas– una diferenciación con las damas honestas y, por fin, las que fingían vida normal – según hemos dicho– usando artilugios más sutiles para apresar a los hombres. Estas últimas eran, sin duda, de mayor nivel económico porque, de ordinario, tenían casa montada, servidores y un tren de vida confortable. Expresivo de este último caso es el cuento de Boccaccio que concierne a Andrés de Perugia, mercader de caballos. Éste, al oír que, en Nápoles, el mercado era favorable, se dirigió a la ciudad. Una joven siciliana "bellissima, ma disposta per picciol pregio a compiacere a qualunque uomo..."[83]

---

[81] *Ibidem*, p. 103.

[82] María del Carmen GARCÍA HERRERO, "El mundo de la prostitución en las ciudades bajomedievales", *Cuadernos del CEMYR* ("Marginales y marginados en la época medieval"), 4 (1996), p. 81.

[83] BOCCACCIO, *Decamerone*, Florencia, Sansoni, 3 tomos, t. I, p. 114.

urdió un plan para conquistarlo y pedirle dinero. Describe el cuento tanto la apariencia de la mujer como el lujo de la casa en que vivía. Por un lado, dice "vestita e ornata assai orrevolmente", por otra parte, Andreuccio se encontró en estancias perfumadas con toda clase de rosas y naranjos, adornadas con objetos preciados, donde vio: "un bellissimo letto incortinato e molte robe su per le stanghe [travesaños de madera puesto que no había armarios] e altri belli e ricchi arnesi vide". Todo esto lo llevó a pensar que "lei dovere essere non men che gran donna"[84].

Cesare Vecellio reitera la misma idea en su libro *Habiti antichi e moderni di tutto il mundo*, escrito en el siglo XVI: "Aquellas meretrices que quieren adquirir crédito por medio de fingida honestidad se sirven de las vestimentas de viudas e incluso de las [propias] de las casadas, y [hasta] solían andar con vestimentas de doncellas..."[85]. Pero hemos dicho que las autoridades trataban de identificarlas. Disposiciones similares aparecen entre los siglos XII y XVI en muchas ciudades: Siena, Florencia, Leipzig, Berna, Viena, Augsburgo, París, Londres, Murcia, Córdoba, Zaragoza, Sevilla...[86]. Todas estas normas exigen algunos elementos que hiciesen evidente su condición. Por ejemplo, un manto amarillo con orla azul, un pañuelo amarillo, una cofia color azafrán, un manto verde y un casquete rojo, un velo corto. En Florencia, un decreto de 1388 determina que estas mujeres lleven una campana "para que el símbolo de su vergüenza entre por uno y otro oído"[87].

La ciudad de Daroca da, el 17 abril de 1407 un *Estatuto como han de seyer vestidas lass mulleres que viven desonestament.* En el texto se dice que algunas mujeres de mala vida van por las calles vestidas como si fuesen honestas señoras, una confusión que puede incitar a las mujeres de bien a una vida lujuriosa e impúdica. Un pensamiento que expresaba la *fragilitas sexus*, ya que la mujer era considerada un ser débil y sin voluntad. Muchas eran las circunstancias que obligaban a las mujeres a practicar la prostitución. Entre otras, la pobreza por lo cual, en algunos casos, habríamos de citarlas junto a los pobres. Pier Paolo Vergerio, en una comedia de fines del siglo XV, el *Paulus*, presenta a Erote, el prototipo de siervo engañador. Quiere complacer a su amo, quien desea organizar un convite. El sirviente supone que la fiesta necesitaría de la compañía de

---

84 *Ibidem*, t. I, pp. 115-116.

85 Nilda GUGLIELMI, *La ciudad medieval y sus gentes*, Buenos Aires, FECIC, 1981, p. 358.

86 GARCÍA HERRERO, *op, cit.*

87 B. S. ANDERSON y J. P. ZINSSER, *Historia de las mujeres. Una historia propia*, Barcelona, 1991, vol. I, p. 460 –cit por García Herrero, *op. cit.*, p. 70.

cortesanas pero –puesto que su amo conoce a todas– piensa en una joven de la vecindad que vive con su madre. Y considera que mejor destino para la muchacha sería dedicarse a la prostitución que lograr marido pobre. Dice: "Las madres que no entienden nada consideran que el camino más prudente es ahorrar alguna dote trabajando y pasando hambre. Y si en tanto un dios envía un poco de fortuna, la rehúsan, su máxima aspiración es colocar a sus hijas por medio del matrimonio. Además caen en lo que más temen. En efecto, una pequeña dote procura un marido pobre. Apenas se ha consumido, él se va y ella se ve constreñida a hacerse prostituta. ¡Mucho más conveniente hubiera sido para ella que la entregaran a un hombre rico que no soporta los lazos de mujer e hijos!"[88]. Recordemos, respecto de pobreza y prostitución, el milagro de san Nicolás de Bari quien, conocedor que un padre atenazado por la miseria se propone dedicar a sus hijas a la prostitución –no pudiendo casarlas por falta de dote– hace caer tres grandes bolas de oro por la ventana que podrán dotarlas espléndidamente. Beato Angelico y Gentile da Fabriano han pintado el episodio (cuadros, en la actualidad, en la Pinacoteca Vaticana).

Todas las sociedades medievales trataron de identificar la condición femenina. Diferentes eran los motivos y uno no desdeñable era la moral.

Sabemos que la política de las ciudades respecto de las prostitutas no fue siempre similar en los siglos medievales. En la Baja Edad Media, en general, las ciudades crearon casas que –administradas por otras personas– ofrecían provecho a la comuna y, entre otras cosas, obstaculizaban la homosexualidad. Por esto se alternan períodos de intransigencia y momentos de aceptación controlada. En general, se trataba que la residencia de las meretrices no estuvieran cercanas a lugares sagrados o relacionados con el acogimiento de enfermos (conventos, iglesias, hospitales, etc.). Esta disposición aparece como un temor al contagio y acerca a estas mujeres a los leprosos y a los oficios sucios y desdeñados, que habían de ejercerse lejos del centro de la ciudad. La "mala fama" a veces actuaba como una marca. Dice un bando relativo al castillo de Agosta de Lucca, del 3 de agosto de 1346: "Anco che nulla persona, o femina o omo di mala vita, conditione et fama, possa nè debbia stare nel dicto castello dell'Agosta: et se ci fusse o stesse, che incontenente debbia avere di sgombero lo dicto castello, pena della scopa, u autra che imponere volesseno"[89].

---

[88] GUGLIELMI, *La ciudad medieval y sus gentes*, pp. 359-360.

[89] *Bandi lucchesi del secolo decimoquarto* (tratti dai registri del R. Archivio di Stato in Lucca per cura di Salvatore Bongi), Bolonia, Tipografia del Progresso, 1863, p. 157, bando 247.

Pero, hemos dicho, que las prostitutas públicas eran marcadas a través de ciertas piezas de la vestimenta. En la Roma clásica llevaba una túnica corta, luego vistieron toga por lo que se las llamó *togatae*. También –según lo señala Juvenal– debieron usar peluca rubia.

En algunos casos, en vez de obligarlas a usar determinados vestidos se les prohibe usar algunos indumentos. Por ejemplo, el estatuto de Marsella en 1265 titulado "de meretricibus" les impide llevar ciertas vestimentas y pieles pero, a la vez, se les obliga a usar un manto sin ataduras[90].

Las ordenanzas son muchas pero, en suma, la marcación es análoga. A menos que se las libere, como hizo Carlos VI en relación a las meretrices de Toulouse; se las eximía de llevar sombrero y cordón blanco ("chaperon et cordon blanc"). Aunque a partir de ese momento podían vestir como quisieran, según la disposición, lo cierto es que se las obligaba a llevar, alrededor de sus brazos, una enseña de color diferente al del vestido. Besançon, Lyon, Nevers, Amiens determinan que usen un herrete sobre la manga de sus vestidos, ya a la izquierda, ya a la derecha. En general, era una *aiguillette (*herrete, agujeta o cordón ferrado) de color rojo aunque también se habla de un trozo de tela amarilla de un ancho de tres dedos, en algunos casos.

En general, en Italia, llevaban obligatoriamente un manto corto, blanco, a veces de otros colores, según ciudades y momentos. En ocasiones, se agregaba una campanita al manto. Un bonete rojo con cascabel en el extremo distinguía a las gobernantas de casas de prostitución. Encontramos atestiguado lo dicho en algunas disposiciones sobre meretrices dictadas por la ciudad de Bolonia. Por su parte, en Inglaterra, se prescriben peinados particulares. Muchas de las meretrices usaban cabellos sueltos, que sólo podían llevar así las jovencitas y las "mondane". Pero las doncellas los llevan trenzados o anudados, mientras que las meretrices aparecen con el cabello desordenado y revuelto. Según María del Carmen García Herrero, es posible que, en ambos casos, significara disponibilidad con una clara diferenciación moral[91]. Para todos los predicadores, la cabellera –sobre todo esparcida– era red demoníaca. Esto es lo que insinúa la iconografía a través de la figura de la sirena. En el tapiz del Apocalipsis de Angers, la gran cortesana aparece peinando sus cabellos como forma de simbolizar lujuria y sensualidad. A la vez, era motivo de escándalo llevar el pelo corto. Este uso se consideraba como una manera de adoptar modos del sexo opuesto, práctica completamente prohibida y siempre castigada con severidad.

---

90 GUGLIELMI, *La ciudad medieval y sus gentes*, p. 354.

91 GARCÍA HERRERO, *op. cit.*, p. 76.

Así, por ejemplo, lo dice taxativamente el estatuto del podestá de Florencia del año 1425[92].

Sobre la apariencia de las meretrices, hablan con detalle las disposiciones suntuarias boloñesas que, además de disponer normas para las mujeres en general, se ocupan del aspecto de las "mondane". En los estatutos de los años 1250-1262 se establece que, a menos que una persona fuese "publica meretrix", no llevará ninguna falda, garnacha, piel, manto u otro indumento "quod tangat terram vel possit tangere ab aliqua parte"[93]. En las provisiones del 6 de abril de 1514 se realiza la diferenciación entre mujeres deshonestas "casarenghe" (suponemos, las que habitaban en prostíbulos) y las meretrices de lugar público. Respecto de las primeras, se indican vestidos de ciertos tejidos, se exceptúan los más ricos, con hilos de oro y plata, incluso se determinan las características de los bordados de las orlas. Los vestidos deberán ser largos hasta el suelo pero no superar esta medida "che non siano più longhi di drieto che dinanzi". Las mujeres no podrán ir acompañadas por "massaia", es decir, mujer honesta. Estas disposiciones se repiten una y otra vez con modificaciones: por ejemplo, en 1525 se acepta la compañía de"massara"[94]; en 1596 se prohibe a estas "femine meretrici" ir con "servitore o paggio innanti"[95] . No podrán utilizar coche o carroza[96]. En el año de 1545 se determina que, en la cabeza, no lleven "nessun dappo ne velo di seta". Continúa citando los tejidos prohibidos y se acepta que la meretriz no vaya acompañada por "massara" pero puede circular junto con "una compagna sola di simile conditione"[97]. A las meretrices de lugares públicos y a aquéllas que están en la "via della Caselvatica e sul fossato"[98] se obliga a llevar un "sonaglio di falcone" que sea visible pero se les permite "portare veste, foggie e falle d'oro, argento, seta et panno a suo modo". El aspecto aparece evidente en la frase "possa-

---

92 GUGLIELMI, *La ciudad medieval y sus gentes*, p. 356.

93 Maria Giuseppina MUZZARELLI, *La legislazione suntuaria, secoli XIII-XVI (Emilia-Romagna)*, Bolonia, Direzione Generale per gli archivi-Ministero per i beni e le attività culturali, 2002, p. 47.

94 *Ibidem,* p. 173 y ss.

95 *Ibidem,* 6 y 8 de abril de 1596, p. 261.

96 *Ibidem.*

97 *Ibidem*, p. 181.

98 Esta indicación nos hace recordar el fragmento de *Las coplas de la panadera* en que se habla de "puta carcabera", es decir, aquélla que ejercitaba su oficio en la cárcava o foso al lado del camino. Véase *Coplas de la panadera* (ed. de Vicente Romano García), Pamplona, Aguilar, 1963.

no andare spectorate e sgolate come a lor piace e secundo la sua volontà senza pena alchuna"[99]. En el bando citado de 1525 se establece que las meretrices públicas "e di fossato" no lleven el sonajero indicado anteriormente, en cambio habrán de exhibir "una benda gialla longa due braccia e larga un quarto"[100]. Las *Provissioni* de 1545 determinan que siempre sea de color amarillo el velo o tela que deben llevar en la cabeza por mejor conocerlas. En los *Bandi* de 1566[101], "come segno della loro impuditia", deberán llevar un sombrero, con o sin pluma. En los mencionados bandos de 1545[102], las autoridades prohiben a las meretrices públicas, también llamadas cortesanas, llevar indumentos ("così di sotto come di sopra") de tejidos mezclados con oro, plata, seda, lo mismo que bordados o adornos con las mismas materias. Se les permite llevar al cuello una cadena de oro valuada en no más de diez escudos en total. Aparecen prohibidos las joyas más refinadas así como perfumes y olores agradables. Ya hemos hablado del velo amarillo "e non d'altro colore" que actuaba como marca. Los bandos de 1566 prohiben expresamente llevar vestidos de hombre. En ningún momento del día o de la noche podrán llevar "habiti d'huomo "tanto en la ciudad como fuera de ella"[103].

Por lo tanto, todas las disposiciones y bandos insisten en la apariencia de las "mondane" que deberá ser diferente de la que presenten las mujeres honestas e inclusive entre sí, según el lugar donde ejerciten su oficio. Siempre sufrirán marcación o situación de marginalidad. Aun en el año 1566 –en los bandos ya citados– se establece que no podrán circular por la ciudad en "carrete o cocchi"; en las iglesias o en otros lugares deberán estar en algún sitio interior o separadas de las mujeres honestas. Se determina también en qué sitios –dentro de los diversos barrios– podrán habitar; ningún albergador o tabernero les dará alojamiento a menos que sea por una comida y una sola noche.

Como vemos, las disposiciones varían pero siempre se espera que las meretrices estén apartadas y las características de vestido no son indiferentes para señalarlas, además de la marcación propiamente dicha.

En suma, las diversas disposiciones mencionadas nos plantean la dicotomía en el problema de la distinción e identificación de las meretrices. Por un lado, se les imponía una determinada apariencia, es decir *sufrían*

---

[99] *Ibidem*, pp. 170-1.

[100] *Ibidem*, p. 181.

[101] *Ibidem,* abril 25, p. 211.

[102] *Ibidem*, 28 de marzo, *Bandi*, p. 190.

[103] *Ibidem*, agosto 28, p. 210.

esta discriminación; por otro, ellas mismas adoptaban vestimentas bizarras. Cesare Vecellio habla, en la obra mencionada, sobre este afán de *mostración, de exhibición* que era una de las actitudes adoptadas por las "mondane". Dice:

> *Las meretrices públicas que se encuentran en los lugares infames, no son uniformes en sus vestimentas, porque si bien todas realizan la misma actividad, sin embargo la desigualdad de la fortuna hace que no todas vayan [adornadas] pomposamente de una misma manera; con todo usan una vestimenta que tiende a lo viril, porque llevan jubones de seda o de tela con anchas franjas; sobre la carne llevan una camisa de hombre, sobre esta camisa se ciñen en las estaciones cálidas un paño atravesado o delantal de seda o de tela, largo hasta los pies, y en las estaciones frías una pequeña vestidura (vesticciuola) forrada de paño; usan pulseras de oro, aros de plata al cuello y además, algunas bragas viriles con calzas de seda o de paño ricamente recamadas*[104]

Las prostitutas de ciertos lugares de la península ibérica –de tradición musulmana– se cubrían con amplios mantos, la *almalafa* con la cual podían taparse la cara "de lo qual se han seguido e se siguen algunas desonestades e inconvenientes" según dicen jurados, el capítulo y el consejo de Zaragoza hacia mediados del siglo XIII[105] .

Judíos

Otro de los grupos del que nos hemos propuesto hablar es el de los judíos. Respecto de ellos digamos que se pueden calificar de alógenos y de marginales a la vez. Alógenos si los consideramos viviendo en una ecumenidad cristiana, que se define como tal; sin duda, son los "otros". Pero, al mismo tiempo, no podemos olvidar que vivían en ese ámbito –aunque estuvieran muchas veces aislados en juderías– que participaban de la vida de los cristianos aunque fuera con algunas limitaciones.

Existía, en general, la separación habitacional y también la determinada por la vestimenta. Parte de esa vestimenta y aspecto estaban adoptados por propia voluntad, parte impuesta por las autoridades cristianas. Estas imposiciones de marcación no fueron constantes ni uniformes

---

[104] *Ibidem*, p. 357.

[105] GARCÍA HERRERO, *op. cit.*, pp. 81-82.

en todos los lugares y épocas. Hablaremos de ellas luego de hacer esta salvedad.

Mucho se ha discutido si la separación en juderías fue sólo imposición externa o coincidió con una retracción interna. Si esa separación sólo fue debida a voluntad de las autoridades o también se fundamentó en un deseo de autoidentificación por parte de la comunidad hebrea.

Sin duda, sobre ellos caía sospecha y malquerencia. Eustache Deschamps dice en una balada: "Oui plus est, de vendre n'ont loy./ Juifs, sarrazins n'en font tropel;/ Nul temps mangier ne leur en voy,/ car seursemé sont et mesel..."[106]. Separación debida a sospecha de enfermedad y contaminación, se los equipara con otra comunidad religiosamente apartada, se los tacha de defectos morales, se los iguala con los enfermos más temidos. Como los leprosos, los judíos no podían tocar los alimentos expuestos para ser vendidos. Si lo hicieran, deberían pagar su precio. Tenían molinos y carnicerías propios. Aunque, en este último caso, nos preguntamos si esto obedecía a la forma de sacrificar los animales, es decir, si era voluntad y deseo de la comunidad de tener apartadas estas tiendas.

En lo relativo a vestimentas y aspecto, parte derivaba del uso tradicional, parte de la obligación de llevar marca. Yo he estudiado especialmente la marcación de los judíos franceses en el siglo XIV, período de gran inestabilidad en lo relativo a su permanencia en el reino. Luis X (1314-1316) les permite regresar luego de haber sufrido expulsión por parte de su padre. En la decisión, recuerda las que tomara su abuelo Luis IX, quien expulsara y atrajera nuevamente a los judíos. Inclusive, el llamado de Luis X comporta una gran precariedad puesto que, en una cláusula, se prevé que luego de doce años de la mencionada decisión, el rey podrá expulsarlos nuevamente concediéndoles el tiempo necesario para realizar sus bienes[107].

No corresponde ahora realizar una exposición *in extenso* de las alternativas de permanencia sino referirme a la vestimenta y marcación. Una y otra derivan de prescripciones bíblicas, establecidas para diferenciar a hebreos de todo otro pueblo no creyente y recordar la propia Ley. El Levítico (19, 9) determina que "no te pondrás vestidos con mezcla de hilos". Franjas de color azul prescribe Números (15, 38-40) "para que cuando los véais os acordéis de todos los mandamientos de Jehová para ponerlos en

---

[106] Eustache DESCHAMPS (1345-1406), *Oeuvres complètes* (ed. de Queux de Saint Hilaire), París, Société des Anciens Textes Français, 1889, tomo 6, balada 1236, p. 242: "Lo que es más, para vender no tienen ley/ Judíos, sarracenos forman allí tropel./ Nunca se los ve comer./ Pues, sin duda, leprosos son también".

[107] GUGLIELMI, *Marginalidad...*, p. 427.

obra". Deuteronomio (22, 12) determina: "Te harás borlas en las cuatro puntas del manto con que te cubras". Decimos que también el aspecto general respondía a prescripciones religiosas. "No haréis tonsura en vuestras cabezas ni dañaréis la punta de vuestra barba", dice el Levítico (19, 27).

Nos preguntamos si estas prescripciones continúan siendo aceptadas en la Edad Media. Yo he recogido testimonios medievales que hablan de esa persistencia o de la necesidad de la misma. Por un lado, asambleas rabínicas insisten, en diversos momentos (por ejemplo, asambleas renanas entre 1208 y 1215), en la obligatoriedad de llevar las vestimentas tradicionales. Esa insistencia revela que no siempre se llevaba el vestido prescripto. En el siglo IX, Agobardo, arzobispo de Lyon escribe su *De insolentia Judeorum* en que habla de las mujeres judías que habían adoptado vestimenta de cristianas. Varias explicaciones son posibles al respecto. Por un lado, la riqueza podría incitar a despegarse de la propia comunidad, por otro, la coyuntura estaba expresada por momentos de persecusión o de peligro.

Hemos dicho que las formas de separación se concretaban –entre otras cosas– en vestimenta y marca. En primer término, hablaremos de los vestidos. En tal sentido, podemos recordar los testimonios que acompañan a las *Cantigas de Santa María,* de Alfonso X el Sabio[108]. Tanto texto como ilustraciones presentan a los hebreos bajo una luz desagradable. Por ejemplo, la cantiga IV habla de un niño judío que aprendía a leer con los cristianos. El padre –indignado– lo mete en el horno donde él morirá –salvado el niño por intercesión de la Virgen–. En la cantiga XXXV se habla de un hebreo que roba una imagen de Santa María. No quiero citar todas las composiciones en que aparecen estos personajes, solamente subrayar su aspecto y vestido. En general, se presentan con barba, cabellos largos, papillotes y sombrero cónico. De ordinario, la nariz es dibujada de manera que aparezca prominente y aguda, en forma de gancho.

En su libro *Le juif médiéval au miroir de l'art chrétien*[109], Bernhard Blumenkranz recoge las imágenes que representan a los judíos y que aparecen en los pasajes tanto del Viejo como del Nuevo Testamento. Destaca que, mientras Jesús y sus discípulos aparecen caracterizados anacrónicamente –es decir, con las vestiduras del momento en que vivieron–, los

---

[108] José GUERRERO LOVILLO, *Las cántigas. Estudio arqueológico de sus miniaturas*, Madrid, Consejo Superior de investigaciones científicas, 1949.

[109] Bernhard BLUMENKRANZ, *Le juif médiéval au miroir de l'art chrétien* , París, Etudes Augustiniennes, 1966.

judíos, en cambio, están vestidos de manera contemporánea a la representación. Analiza cada uno de los momentos de la vida de Jesús: en general, en las escenas, se advierte antijudaísmo y antisemitismo, según creo. En el caso de la circuncisión, se acentúa el aspecto sangriento y repugnante de la imagen y, en ocasiones, el Niño Jesús aparece con un gesto de rechazo (retablo de Klosterneuburg, 1181)[110]. Pero en los casos en que se representa, de ordinario, el rabino figura con suntuosas vestiduras, como de sacerdote católico. En ocasión de ilustrar un sermón de Jesús, en la audiencia se destacan algunos personajes como judíos, uno tocado con el sombrero puntiagudo; sobre la cabeza de otro (apareciendo su cara casi como una careta por su deformidad) se encuentra la inscripción *Judei*. El sombrero indicado es el *pileus cornutus*, sombrero bajo sin ala o con una muy pequeña[111]. Al ilustrar el pasaje de san Juan en que se habla de la intención de lapidar al Mesías por parte de los judíos, se ve un personaje con gesto de ira y sombrero en punta, además de niños que recogen piedras[112]. En la entrada de Cristo a Jerusalén, un joven extiende una vestimenta a su paso mientras que un grupo de judíos, tocados de la manera habitual, hacen un gesto de rechazo[113]. En el episodio de la expulsión de los mercaderes del templo, no siempre se representa a los judíos con el aspecto habitual pero, en un vitral alemán de fines de la Edad Media, están identificados no sólo por los sombreros sino también por la barba y las papillotes (es decir, el cabello rizado junto a las mejillas). Decimos que hay antijudaísmo y antisemitismo, sentimientos que se revelan en algunas representaciones. Por ejemplo, en el bajorrelieve que se encuentra en el jubé de Naumburg (siglo XIII) se puede ver al gran sacerdote entregando los treinta dineros a Judas, rodeados por sacerdotes y fariseos, identificados por las vestimentas habituales y representados con gestos hostiles.

En las escenas del prendimiento, del azotamiento y de la crucifixión, los aprehensores o verdugos, según el texto bíblico, eran romanos. Es interesante subrayar cómo, en muchas ilustraciones que ejemplifican estas situaciones, se han substituido los romanos por judíos, identificados por el vestido y, sobre todo, el tocado tradicional además de la barba. En el caso de la flagelación, los gestos son, en general, violentos y, además, se han reemplazado las vergas por mazas u otro instrumentos contundentes. En la portación de la cruz, aparecen judíos con gestos burlones, circunstancia

---

[110] *Ibidem*, p. 80.

[111] GUGLIELMI, *Marginalidad...*, p. 430.

[112] BLUMENKRANZ, *op. cit.* p. 83.

[113] *Ibidem*, pp. 83-84.

que se repite en una transposición del pasaje de Mateo (Mateo, 27, 27 y ss.) según el cual "Los soldados del gobernador trenzaron una corona de espinas y se la colocaron sobre la cabeza... se arrodillaron ante él y se burlaban diciendo: Salve, rey de los Judíos". En esta substitución de romanos por judíos se llega hasta representar como hebreo a Pilatos en el acto de lavarse las manos. Y también es judío quien acerca a Jesús la esponja con vinagre. Sabemos que el gesto del romano –recordado por Lucas (23, 36)– había sido piadoso ya que los soldados acostumbraban a refrescarse mediante vinagre mezclado con agua pero, en el caso presente, el ilustrador no ha querido expresar misericordia alguna por parte del judío.

Nos hemos permitido hablar de gestos y actitudes, según lo dicho en principio que, de ordinario, identificaban condición, *status*, grupo social, etc. no sólo mediante el vestido sino también por el porte y lo que hemos mencionado como *allure*, lo que diríamos aire.

Blumenkranz ha encontrado, sin embargo, otras escenas en que la representación de los judíos –aunque conservando su aspecto tradicional– no es agresiva, bien por el contrario. En ellas, en general, se mantiene lo descripto hasta ahora pero, en algunas –el caso de ciertas escenas de circuncisión (tanto de Jesús como de san Juan Bautista)– se pueden agregar detalles, por ejemplo, las vestiduras del rabino o del *Baal Berit* (el padrino, llamado igualmente *Sandek*) envuelto en su amplio chal y con larga barba y cabellera así como costumbres que –aunque no interese especialmente al tema presente– es interesante destacar. Así, por ejemplo, en una escena de circuncisión, un personaje tiene en sus manos un vaso con arena destinada a recibir el prepucio[114]. Destacamos también otros detalles que ofrecen las imágenes de lo que considera Blumenkranz mensaje positivo en relación con los judíos. Lo mismo podemos decir de las escenas tanto de la Natividad como de la Huida a Egipto. En ellas, san José es representado con el acostumbrado tocado en punta, mientras la Virgen y el Niño aparecen nimbados. En algunas ilustraciones de la entrada a Jerusalén, los judíos que acogen hacen gestos amistosos. También se encuentran algunas imágenes de la deposición en el Santo Sepulcro, en que los personajes que sostienen y rodean al Señor tienen todas las características faciales (en general, nariz ganchuda) y de vestimenta que hemos descripto (ej., un salterio cisterciense de la diócesis de Basilea o Constanza de alrededor de 1260). En el salterio llamado de san Luis aparece una miniatura muy significativa, que corresponde al pasaje de Lucas 24, 13-35: la aparición de Jesús luego de su muerte a dos de sus discípulos.

---

[114] *Ibidem*, pp. 126-7.

"Iba con ellos –dice el texto– pero sus ojos no podían reconocerle". Puesto que oscurecía lo invitaron al albergue en que pasarían la noche y sólo al ver cómo cortaba el pan, supieron que se trataba del Señor: "Se les abrieron los ojos y le reconocieron". Lo importante es que el miniaturista ha representado a los tres personajes, en el momento de la partición del pan, tocados a la manera judía. Blumenkranz considera que ésta es, posiblemente, la única representación de Jesús con el sombrero tradicional[115].

Pero hemos dicho que no sólo se distinguían por sus vestiduras sino también por la marca que les era impuesta. Según algunos autores, en el siglo XIII aparecen formas coactivas en lo referido a la marcación, la primera sería la del IV Concilio de Letrán de 1215 que, en realidad, concreta el pensamiento anteriormente expresado por algunos pontífices (Inocencio III). Autoridades laicas y religiosas hubieron de encargarse de su cumplimiento. A veces, la portación de la marca se hizo a cambio de otros privilegios que se acordaban. Y, por el contrario, servicios que los hebreos ofrecían a príncipes o señores hicieron que se los eximiera de dicha portación, eximición que podía ser individual o familiar. Así, por ejemplo, había judíos eximidos de la marca "en razón de su empleo en los asuntos reales"[116]. Hubo variaciones en la forma, manera, edad y condición en lo relativo a la obligación de dicha marca. Hablaremos de forma general puesto que muchas serían las precisiones de tiempo y lugar que habríamos de ofrecer. En su mayoría, los judíos varones habían de llevar la marca a partir de los 14 años (a veces, se indicó desde los 7). Las niñas, desde los trece años, habrían de llevar una especie de velo. En algunas regiones tuvieron de llevar campanillas para que se las conociera (concilio de Salzburg, 1418)[117]. El color no era indiferente. El amarillo fue siempre color atribuido a los judíos así como el azul --en las zonas musulmanas– a los cristianos. El amarillo siempre fue color infamante, preferido en muchas regiones tanto para indicar a los deudores insolventes, a las prostitutas o a los herejes[118]. La forma de la marca fue, en general, el de una rueda color amarillo o partida blanco y rojo, fijada con trazo grueso a la vestimenta. De ordinario, se llevaban sobre el manto tanto delante como atrás, en lugar bien visible. Muchos de ellos escondían o quitaban la marca cuando iban de camino. A veces, se despojaban de la capa puesto que, sobre ella,

---

[115] *Ibidem*, pp. 133– 4.

[116] GUGLIELMI, *Marginalidad...*, p. 433.

[117] *Ibidem,* p. 438.

[118] *Ibidem,* p. 437.

había de aparecer la rueda[119]. Respecto de la forma, algunos autores han pensado que simbolizaba la actividad de prestamista, sería la imagen de una pieza de moneda. Para otros, representaría la hostia, el sacrificio de Jesús.

A muchas argucias o reclamos recurrieron los judíos para verse libres de la marcación. De todas maneras, pensamos que, poco a poco, habrían adoptado –por lo menos de camino– las vestimentas comunes a todos los habitantes de una región puesto que era necesario recurrir a un elemento distintivo tan visible y tan reiteradamente solicitado por las autoridades.

Los testimonios que hemos aducido tratan sobre la vestimenta de los varones hebreos. Respecto de las mujeres, sólo hemos mencionado la obligación de llevar la marca a partir de una cierta edad y la posibilidad de que esas mujeres adoptaran vestimenta similar a la cristiana. En el libro citado sobre la legislación suntuaria[120], se pueden encontrar numerosas disposiciones referidas a las mujeres hebreas, en las cuales se ve que no podían usar vestidos lujosos. Tomo sólo algunas referidas a Bolonia. En estas normas[121], se establece claramente los tejidos que deben vestir las judías. Los ropajes de las mujeres corresponden a la actividad de padre o esposo: 1) las parientes de los judíos "che publicamente tengono bancho", 2) las esposas o hijas de quienes ejerciten otras artes deberán llevar los vestidos previstos para cada una de las profesiones. Para las primeras, se prohibe el terciopelo de cualquier color para los vestidos, las mangas serán estrechas y no abiertas. No podrán llevar joyas a voluntad, sólo "tre annelli e tre verghette", ni perlas ni tejidos de brocato de oro ni de plata ni recamados de perlas ni mangas de terciopelo rojo o negro (podrán ser de terciopelo de otros colores). Similares son las disposiciones para la segunda categoría, sólo difieren en los detalles[122]. Como vemos, al final de la Edad Media, por lo menos en este ámbito, la apariencia de las hebreas se asemejaba a la que ofrecían las cristianas, sólo se establecía un menor lujo y limitación de ciertos tejidos o adornos.

Vestimenta, actitudes, gesto y aire eran, pues, formas de diferenciación que, ostensiblemente, expresaban *status* y diversas condiciones. Hoy nos hemos limitado a tratar cómo se transformaban en vehículos para

---

[119] *Ibidem*, p. 438.

[120] *Op. cit., ut supra.*

[121] *Ibidem*, p. 159, 1474, maggio 11, luglio 3, novembre 14. Provvisioni.

[122] *Ibidem*. Como vemos estas normas se establecen el 11de mayo y se reiteran el 3 de julio y el 14 de noviembre de 1474. Se repiten más sucintamente el 6 de abril de 1514 (p. 170) y el 17 de mayo de 1525 (p. 180).

señalar a los "otros", a los desdeñados o apartados de la sociedad por diversos motivos, de manera coactiva o voluntaria, de forma circunstancial o permanente. Reiteramos que el vestido, como lenguaje, expresaba a los grupos sociales, de tal manera, cada uno de ellos exhibía u ocultaba lo que su condición le imponía merced a vestimentas diversas, jirones que acusaban a toda una sociedad, pobres paños que se adoptaban por humildad y penitencia, vestidos que servían para disfrazar las trazas de la enfermedad, ostentosas vestimentas que demostraban la generosidad del señor a quien se servía...

SOBRE EL NIÑO-REHÉN EN LA SOCIEDAD FEUDAL: LA *EPÎTRE CONSOLATOIRE* INCLUIDA EN UN LIBRO ENTREGADO A SUSANA DE BORBÓN

RAQUEL HOMET
(CONICET – Universidad de Buenos Aires)

En la llamada "sociedad feudal", la forma habitual de guarda del territorio fue la entrega de castillos y fortalezas por el rey o el príncipe a hombres de la nobleza que se comprometían bajo juramento de fidelidad a ejercer la custodia. Este compromiso, clave del sistema defensivo de los reinos así como de la autoridad soberana, experimentó sensibles altibajos y una manifiesta erosión durante el largo período de guerras y de transformaciones de todo orden que se extiende entre fines del siglo XIII y fines del XV.

Mi propósito en este trabajo es analizar cómo fue planteada esta relación a nivel familiar, feudo-vasallático y religioso a través del análisis de un testimonio literario que considero relevante por provenir de un libro destinado a la educación de una dama de la más alta nobleza de Francia, Susana de Borbón.

1. El libro regalado y el autor de la *Epître*

El libro en cuestión es el que –según los datos a nuestro alcance– le fue entregado a la joven hija y única heredera del difunto duque Pedro de Borbón y de Ana de Francia poco antes de su boda con el conde Carlos de Borbón-Montpensier, su primo, celebrada en mayo de 1505. Se trata, según la descripción hecha por A.-M. Chazaud, de un pequeño volumen in-4o, de 111 folios, en *velin*, conteniendo *La parfaicte amour*..., más conocido

---

Temas medievales, 11 (2002-2003), 57-92.

como *Les enseignements d'Anne de France à sa fille...* y el "Extraict d'une epistre consolatoire transmise a une dame nommée Katerine de Neufville, dame de Frène, sur la mort et trespas de son premier et seul filz, luy réduysant à mémoire l'exemple de la dame du Chastel en Bretaigne, laquelle fut si constante et vertueuse, que pour oster les doleurs de son mary, et le reconforter, et aussi pour sauver son honneur, habandonna la vraye et nature[lle] amour de son filz, comme appert par l'exemple qui s'ensuit". El manuscrito se completa con 19 miniaturas, la primera de las cuales (nº 1) precede al texto de *La parfaicte amour...* y las restantes acompañan al de la epístola. Tras varias peripecias, el manuscrito pasó a integrar la colección Duborwski, depositada en la Biblioteca Imperial Rusa de San Petersburgo, desconociéndose el actual paradero[1].

Las enseñanzas contenidas en *La parfaicte amour...* –de las que me he ocupado en otro estudio– constituyen un breve manual redactado por Ana de Francia para mostrar a su hija la conducta a seguir en las distintas situaciones que hubiere de enfrentar: antes de casarse (si llegaba a perder a su madre), como esposa y ante una eventual viudez. La epístola, en cambio, no es original de la duquesa de Borbón e hija de Luis XI y Charlotte de Saboya sino que, como lo indica el extenso título, fue tomada de otra cuyo autor no se menciona. Tampoco lo hizo Chazaud en el estudio introductorio a su valiosa edición. Empero, puede afirmarse que se trata de Antonio de La Sale, quien la compuso en 1457, después de la muerte del primogénito de Catherine de Neuville, esposa de Jacques de Fresne.

La Sale, nacido hacia 1385 o 1386 y verosímilmente criado en la región arlesiana, estuvo estrechamente vinculado a los Anjou sicilianos a quienes sirvió tanto con las armas como en calidad de preceptor de Juan de Calabria, el hijo del rey René y padre de Nicolás, quien fuera prometido de Ana de Francia hasta 1471, vale decir, durante la infancia de esta princesa. A ese discípulo y a la esposa del mismo dedicó Antonio su obra didáctica *Salade* (1442-1444). Años más tarde se encargó de la educación de los tres hijos de Luis de Luxemburgo, conde de Saint-Pol[2]; asimismo, dedicó el *Paradise de la reine Sibylle*, incluido en la *Salade*, a Inés de Borgoña, duquesa de Borbón[3], madre del esposo de Ana. En otros términos, existie-

---

1 En la edición publicada en 1878 por A.-M. CHAZAUD (ed.), *Les Enseignements...* , el antiguo archivista del Allier reprodujo la descripción contenida en el catálogo de la Biblioteca del Ermitage, agregando la descripción material y la historia del manuscrito. En lo sucesivo, todas las referencias al texto y miniaturas corresponden a esta edición. El desconocimiento del actual paradero lo indica E. BURIN, *Manuscript...*, p. 272.

2 A. de LA SALE, *Salade...*, Introduction.

3 A. de LA SALE, *El Paraíso de la reina Sibila*, p. 3.

ron vínculos culturales estrechos entre La Sale y la más alta nobleza del reino y no ha de haber resultado difícil para Ana de Francia acceder a la obra de este autor, aunque ésta no aparezca en los inventarios de la biblioteca del castillo de Moulins ni del de Aigueperse. Sus libros pudieron hallarse en algún otro de los castillos frecuentados por Ana de Francia, en especial en Chantelle, donde transcurrieron los últimos años de la primogénita de Luis XI.

El *Reconfort à madame de Fresne* lasaliano incluye, en realidad, dos *exempla* de situaciones límite, de los que la autora de *Les enseignements* sólo tomó uno, readaptándolo: el referido a la esposa del capitán de Brest. El otro trata de una madre portuguesa cuyo hijo había muerto en el sitio de Ceuta, en 1415, salvando al infante Enrique: Antonio de La Sale había participado de esta cruzada contra los moros, dirigida por el rey Juan I de Portugal y que culminó con la toma de la plaza norafricana.

Cabe preguntarse si la adaptación de la *Epître* fue obra de la propia Ana o de otra persona. Me inclino a suponer lo primero, es decir que ella misma la preparó o supervisó estrechamente, para que se realizase de acuerdo con sus precisas directivas. En efecto, sería menester llevar a cabo un estudio comparativo de los manuscritos lasalianos y del libro de Susana, así como una investigación del círculo de colaboradores de Ana, para aclarar lo relativo a la realización del manuscrito, pero aun sin estos datos, que exceden los objetivos y posibilidades de este estudio, considero que mi suposición es válida pues se funda en que las diferencias entre la versión de A. de La Sale editada por Nève y la copiada en el libro regalado a Susana introducen en esta última una manifiesta coherencia entre las enseñanzas dadas por Ana en la primera parte del volumen y el comportamiento de los protagonistas de la *Epître* (*vide infra,* 4.2.2).

Cabe señalar que el nombre "epístola" se aplica a un género literario donde el autor se dirige a un interlocutor real o imaginario con el fin de moralizar, instruir o satirizar. Esta acepción se adecua tanto al contenido del texto que estudiamos, que versa sobre el sufrimiento y actitud de una dama cuyo esposo entrega el único hijo de ambos como rehén, siendo el niño ejecutado, como a la relación de este relato con las enseñanzas de Ana en la primera parte del volumen. En palabras del editor A.-M. Chazaud: "après la théorie la pratique, après le précepte, l'exemple qui a pour but de montrer l'application de la règle dans toute sa rigueur" (*Introd.*, p. xxxiv).

Pero, además, Antonio de la Sale fue gran amante de los juegos de palabras, como prueban sus disquisiciones sobre el nombre de *Salade* dado a una de sus obras. Ana de Francia, sin apartarse de la sobriedad de su estilo, dio pruebas de apreciar esos juegos en los que, por otra parte, generaciones de literatos han probado –y prueban– su ingenio y el de su au-

diencia. Por ello, conviene recordar que "epístola" remite también a un género de literatura cristiana que dio incluso nombre a la parte de la misa en que se lee alguna de las epístolas canónicas. Como ocurre a menudo, un sentido no desvirtúa el otro sino que contribuye a completarlo y a enriquecer la percepción del objeto. Así como hay una lectura epistolar seleccionada para cada misa, hay una lectura epistolar elegida e irremplazable para este libro: la que mejor se adecua a las enseñanzas que Ana de Francia quiso impartir a su hija.

2. El contenido

La *Epître* consta de diecisiete capítulos, precedidos cada uno de ellos por una ilustración, más otra que cierra el libro, de modo que, en el último capítulo, hay dos miniaturas, una que lo precede y otra que antecede la última página. Esta última ocupa una página entera, rasgo que comparte sólo con la que encabeza el volumen, ubicada delante del libro de los *Enseignements* de Ana de Francia. Esta disposición define iconográficamente la unidad del volumen, que se abre con la ilustración de dos damas que han sido identificadas como Ana de Francia y su hija Susana, donante y destinataria, respectivamente, del volumen. Ambas están sentadas en sillas de altos respaldos y cada una con un libro abierto sobre su regazo. Al fondo, un grupo de damas, encabezado por tres de ellas hincadas, contempla la escena. Las paredes de la sala están cubiertas con tapices, el techo forma paneles y el piso es ajedrezado (fig. 1).

Los diecisiete capítulos no fueron numerados ni titulados pero se distinguen claramente no sólo por su contenido sino porque están todos encabezados por la mayúscula inicial decorada y por la respectiva ilustración. El estilo alterna la narración con el discurso directo. Son capítulos breves, de una a cinco páginas, excepto el sexto al que faltan unas líneas para completar las trece páginas y que contiene los argumentos centrales del discurso. A fin de facilitar el ulterior análisis reseñaré brevemente el contenido de cada uno.

[I]. El príncipe de Gales, con una poderosa flota, sitió el castillo y "ville" de Brest, defendido por el señor du Chastel en Baja Bretaña, capitán por el rey. Debido a la falta de víveres, el capitán pactó la rendición si para el día convenido no había recibido ayuda de su señor. Parientes y amigos del capitán estuvieron de acuerdo con las condiciones establecidas pero, como ninguno de ellos quiso entregarse como rehén, el señor du Chastel hubo de enviar en calidad de tal a su único hijo, de trece años de edad, iniciándose la tregua.

[II]. El capitán pidió ayuda al rey, explicándole lo que ocurría, y éste, como no podía acudir en su socorro debido a la guerra, le hizo enviar una nave cargada de "victuailles et munitions", la cual logró llegar al castillo a pesar de la presencia de la flota enemiga.

[III]. Al día siguiente de la llegada de la nave, el capitán envió su heraldo ante el príncipe, reclamándole la devolución del rehén, puesto que había recibido el socorro, y ofreciéndole de los víveres recibidos, pero el príncipe se negó a devolver el rehén a menos que se le rindiese el castillo.

Al conocer la respuesta, el capitán reunió a sus parientes y amigos y, luego de comunicársela, inquirió la opinión de cada uno. Ninguno quería ser el primero en hablar hasta que, finalmente, uno de ellos opinó que la respuesta del príncipe tenía como propósito atemorizarlos. Terminó su discurso afirmando que él sólo debía juramento y obediencia al capitán, su jefe; todos se plegaron a estas palabras y coincidieron en que rendir la plaza sería un deshonor. El capitán comprendió que tenían razón y se retiró, apenado y silencioso.

[IV] Por la noche, cuando el capitán y su esposa estaban acostados, ésta le preguntó el motivo de sus lamentos y, al escuchar el relato de lo que ocurría, creyó morir de dolor.

[V] Tres días después de la llegada del navío de auxilio y uno antes a aquél en que la plaza había de ser rendida, el príncipe envió al capitán su rey de armas con dos heraldos conminándolo a que, si al día siguiente no había recibido auxilio de armas, rindiese la plaza, tal como (según él afirmaba) se establecía en la carta sellada cuyo duplicado tenía el príncipe. De no hacerlo así, el rehén sería "confisqué". Al escuchar esto, el capitán ordenó dar lectura pública al texto del compromiso establecido. A continuación respondió a los enviados del príncipe manifestando su sorpresa por lo extemporáneo del reclamo y apeló a la nobleza del príncipe para que le devolviese el rehén o bien a que lo enfrentase ante un juez o en duelo.

[VI] El capitán reunió una vez más a sus parientes y amigos solicitando su consejo y todos reiteraron el que antes habían dado. Por la noche, acostado junto a su mujer, el capitán le planteó el problema y la dramática alternativa entre rendir la plaza, perdiendo con ello su honor, o permitir la muerte del hijo amado. Tras los lamentos de uno y otro, el largo discurso y argumentación de la esposa constituyen una exhortación al marido para seguir la voluntad divina y anteponer el honor al amor por el hijo.

[VII]. Después de celebrada la misa, que fue al amanecer, llegó el rey de armas del príncipe con dos heraldos y reiteraron el ultimátum, ante lo cual el capitán insistió también en su respuesta, agregando el ofrecimiento de pagar un rescate para recuperar a su hijo y enviando con ellos a su heraldo Chastel para recibir la contestación.

[VIII]. Cuando se hubieron retirado los emisarios, el capitán ordenó a sus hombres armarse para defender su buen derecho, a pesar de que los sitiadores los superaban ampliamente en número.

[IX]. Entre tanto, en el campamento de los sitiadores, el príncipe, luego de haber escuchado la respuesta del capitán, ordenó atar al niño rehén en presencia del heraldo Chastel, a quien mandó permanecer allí so pena de muerte.

[X]. El príncipe dio orden de que la tropa formase e hizo que el heraldo Chastel la acompañara a fin de rendir testimonio ante su señor de la ejecución del rehén. Así fue conducido el niño que, ignorante del destino que le aguardaba, saludó sonriente al príncipe.

[XI]. Mientras el capitán esperaba el regreso de su heraldo, uno de sus espías le avisó que veía un movimiento de la tropa, añadiendo que, aparentemente, conducían al niño. El capitán decidió salir con sus hombres a combatir, y su esposa, al verlos partir, dijo que no sólo perdería al hijo sino también a parientes y amigos y cayó desmayada, corriendo todos a ayudarla.

[XII]. Cuando la dama yacía desmayada un espía anunció el regreso del heraldo y de las tropas. El capitán comprendió que habían dado muerte a su hijo y se quitó la armadura, asegurando a su mujer, que recuperaba el sentido, que ya no partiría.

[XIII]. El relato vuelve al niño y describe los últimos momentos del muchacho cuando, al comprender que lo matarían, pronunció palabras de afecto para con sus padres, culpando a la fortuna de lo ocurrido y muriendo como mártir, después de haberse confesado. Su cabeza fue cortada de un golpe (fig. 2).

[XIV]. El heraldo Chastel llegó al castillo con los hombres que portaban el cajón con los restos del niño y narró al capitán lo ocurrido.

[XV]. El capitán, tras agradecer a Dios y orar por su hijo, ordenó que el cadáver fuese sepultado y que nada se le dijese a la madre del niño.

[XVI]. Durante la cena, el diálogo entre marido y mujer se deslizó con medias palabras hasta que ella comprendió que el niño había muerto, guardando su compostura, más tarde, al quedar a solas con su esposo y enterarse de lo sucedido, "elle mena très grant dueil".

[XVII]. Seis días después de la ejecución del niño rehén, el príncipe decidió partir, ofreciendo dinero a cambio de que los del castillo le devolviesen la artillería. El capitán rechazó con duros términos la propuesta y, cuando los hombres de la flota bajaron a tierra para refrescarse, los sorprendió desordenados y, atacándolos por sorpresa él y los suyos dieron muerte y apresaron a ciento veinte de ellos. Una vez en el castillo, el capitán eligió a los doce prisioneros más encumbrados, que querían rescatarse

por setenta y cinco mil nobles y, después de que se hubieron confesado, los hizo ahorcar en la torre mayor para que fuesen vistos por tierra y por mar. A los ciento seis prisioneros restantes les hizo "crever un oeil, copper une oreille, et le poing, tout du costé droit". Luego los despidió, perdonándoles el resto del cuerpo porque –dijo– su príncipe le había entregado el cadáver del niño. Finalmente, el príncipe decidió volverse pero fortuna y viento le fueron contrarios y su nave se estrelló contra una roca, partiéndose en dos; el príncipe y quienes con él viajaban murieron ahogados. Este fue el castigo y juicio de Dios (fig. 3).

3. El tema y su contexto espacio-temporal

El suceso que se narra es de carácter central con relación a la cultura de la época. En un sentido aún más amplio y trascendental, el sacrificio del hijo es capital en las tres grandes religiones del Libro, para las que reviste un carácter fundador. Para la judía, la ligadura de Isaac marca un cambio en la manifestación de Dios que, de ser llamado *ELOHIM*, "el que exige sacrificio", pasa a ser *YHYH,* "el misericordioso"[4]; para algunos autores cristianos prefigura la Pasión de Cristo. Entre los musulmanes, Ismael, según la sura 37, vv. 102-108, sería el hijo ofrecido en sacrificio por Abraham; asimismo, según la tradición, Abdalla, el padre de Mahoma, fue salvado por los miembros de la tribu del sacrificio en que lo iba a ofrendar su padre[5].

En todos los casos mencionados, el hijo fue salvado *antes* de su inmolación. Aunque hay episodios bíblicos donde el sacrificio del hijo por su padre llegó a concretarse (el hijo del rey de Moab, la hija de Jefté), el gran sacrificio del hijo se produce con la Pasión de Jesucristo, núcleo mismo del cristianismo y gran tema de reflexión que, como sabemos, Ana de Francia encarece en sus enseñanzas de la primera parte del volumen[6].

En la mitología y tradición griegas y romanas, aunque se ha dicho que es el padre el gran sacrificado por el hijo (Layo y Edipo), hallamos el sacrificio de una hija, Ifigenia, o el de un tierno infante, Pelops, mientras que los hijos de Medea tipifican a las criaturas sometidas a las pasiones de sus progenitores. Este último tema es frecuente en los cuentos y relatos de la

---

[4] Sh. TRIGANO, "Le non sacrifice d'Isaac", *Pardès,* 22, p. 22; *vide* en general todo el *dossier* sobre el sacrificio del hijo en ese número de la revista.

[5] F. BENSLAMA, "Le sacrifice en Islam", *Pardès,* 22, pp. 27-34.

[6] *Vide* R. HOMET, "Las enseñanzas...", & La práctica piadosa.

narrativa tradicional europea, rica en disyuntivas en las que se plantea esta situación con protagonismo femenino y con una diferencia fundamental respecto de las griegas: el resultado feliz, con el esquema general de: orden de ejecución no cumplida – reencuentro– reconciliación. Esta última es, precisamente la trama del bellísimo *lai* de María de Francia, titulado *Fresno*, coincidentemente con el apellido de la dama a quien fuera dirigido este "reconfort".

En el terreno histórico, la muerte del hijo fue penosa realidad recogida desde los días de Heródoto. Restringiéndonos al caso que nos ocupa, advertimos una ambigüedad inicial. En efecto, aunque se comienza proporcionando una ubicación espacio-temporal aparentemente precisa, en el momento en que el lector intenta comprobar los datos, la exactitud histórica se diluye. Esta mezcla de personajes históricos con otros literarios, característica de la literatura medieval, fue empleada con desenvoltura por La Sale.

Así, pues, la historia comienza indicando:

> *Au temps que le puissant prince de Galles, renommé, ssaige, et vaillant, et qui fist, comme l'on dit, ung des livres des droiz d'armes, avec très puissante armée ... vint descendre en Bretaigne, et assiéger le très-fort chasteau et ville de Brest, il y avoit dedans la place le seigneur du Chastel en basse Bretaigne, qui en estoit capitaine pour le roy*– ([I] pp. 137-138).

Más adelante se designa a otro par de personas: *Chastel le hérault* y *Thomas*. El primero es un título, de acuerdo con la costumbre de llamar a los heraldos con el nombre del principal castillo del señor. En cuanto a "Thomas", el jefe de guardias del príncipe de Gales, a quien el niño rehén se dirige cuando éste da orden de encadenarlo ([IX], p. 176), sabemos que hubo un Thomas de Percy, segundo hijo de Henry de Percy y de Marie de Lancaster, que fue mariscal del príncipe de Gales en 1369, capitán de Brest en 1381 y, más tarde (en 1392), embajador en Francia y almirante en Irlanda (1398)[7] pero Thomas es un nombre común en la época y ambiente donde se ubica la acción.

Pasemos al "villano" de la historia: Príncipe de Gales es el título que recibe –como ahora– el primogénito de los reyes de Inglaterra y que, en el contexto indicado, apuntaría al hijo mayor de Eduardo III, llamado también Eduardo, conocido por sus contemporáneos como Edouard de Woodstock o "príncipe de Inglaterra" y actualmente más popularizado por el

---

[7] *Historiens et Chroniqueurs*, p. 1484 –lo menciona Froissard en pp. 802 y ss.–.

apodo de *Príncipe Negro* que le diera el cronista Grafton en 1569[8]. Éste se había destacado ya muy joven combatiendo en Crecy junto con su padre (1346); sus campañas, desde 1355, caracterizan el período de la guerra de los Cien Años favorable a los ingleses. En 1356 obtuvo la importante victoria de Maupertuis, ocho kilómetros al sur de Poitiers, en la que cayó prisionero el rey francés. Después del tratado de Bretigny que reconoció "la gran Aquitania" desde el sur del Loire a la soberanía inglesa, el príncipe de Gales fue gobernador general de estas comarcas. Empero, no murió en alta mar ni en campaña sino que, enfermo, regresó a terminar su vida en Inglaterra, lo que ocurrió el 8 de junio de 1376, meses antes de la muerte de su padre. Otra objeción a la identificación del sitiador con Edouard de Woodstock, reside en que a éste –a diferencia del príncipe de la epístola– no se le atribuye la autoría de libro de armas alguno. Sí, en cambio, hallamos la referencia a un *livre des Droiz de guerre* de Henry de Grosmont, primer duque de Lancaster (l310-1361), tratado aparentemente desaparecido[9].

En tiempos de la guerra de los Cien Años en que se ubica el relato, la cuestión bretona se desencadenó en abril de 1341, con la muerte del duque Juan III sin herederos directos y quedando, en cambio, dos candidatos con pretensiones de sucederle: Juan, conde de Montfort-l'Aumary, hermanastro del difunto por línea materna, y Juana de Penthièvre, hija de un hermano –también fallecido– del duque y casada con Carlos de Blois, sobrino de Felipe VI de Francia. A la cuestión de derecho se sumó la de hecho cuando el de Montfort, casado con la enérgica Juana de Flandes, entró en la capital del ducado, Nantes, y se apoderó del tesoro. Aunque la mayoría de los vasallos bretones se negaron a prestarle el homenaje que exigía, Montfort se apoderó de varias plazas fuertes, entre ellas Brest y, para consolidar su posición, requirió y obtuvo el apoyo del rey inglés. Por el acuerdo, Montfort rindió homenaje a Eduardo III como legítimo soberano de Francia. La respuesta de los pares de Francia no se hizo esperar: reconocieron los derechos de Juana de Penthièvre y proclamaron al esposo de ésta, Carlos de Blois, duque de Bretaña. El conflicto, conocido como "la guerra de las dos Juanas", se prolongó enfrentando, por un lado, a la pe-

---

[8] Ph. CONTAMINE, *La Guerre de Cent Ans*, p. 37, na. 1.

[9] M. HAYEZ, "Un exemple de culture historique au XVe siècle: la Geste des nobles français", *Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'École française de Rome*, LXXV (1963), p. 162, cit. por Ph. CONTAMINE, *Guerre, État et Société...*, p. 187, na. 24. Señalemos, también, que Antoine de LA SALE sí fue autor de un *Traité des anciens tournois et faictz d'armes*, que dedicó en 1459 a Jacques de Luxemburgo.

queña nobleza, la mayor parte de las ciudades y campesinos del sector oeste del ducado, de lengua bretona (donde queda Brest) que apoyaban a Montfort; y, por el bando de Carlos de Blois, al clero, la alta nobleza y el campesinado de habla francesa[10].

Brest continuó en poder de las fuerzas inglesas incluso cuando, en tiempos de Carlos V, los de Francia fueron recuperando la mayor parte de las plazas: en 1374 seguía en manos de Juan de Montfort y fue sitiada por las tropas francesas, según informa Cristina de Pizan[11]. No se rindió por ese entonces y sólo en 1396 Ricardo II, al celebrar su acuerdo matrimonial con la pequeña hija de Carlos VI, Isabel, prometió restituir la importante plaza al duque de Bretaña, constituyendo este acto uno de los detonantes de la conspiración de los nobles contra el rey inglés y, finalmente, del destronamiento de éste[12].

En la historia de Brest, el nombre Chastel se reitera pero nunca vinculado a un suceso que permita identificarlo con el relato de la epístola. Así, Froissart, fuente inestimable acerca de este período, menciona para el año 1343, en plena guerra de sucesión de Bretaña, la llegada de refuerzos ingleses en auxilio de la condesa de Montfort, cuyo marido había caído prisionero. Estas tropas iban presididas por "messire Thomas de Dagworth", por "messire Jean de Hartsel" y con ellos fue –agrega Froissart– el caballero "breton bretonnant très vaillan et bon homme d'armes, messire Tangny du Châtel". Añade el historiador citado que, a raíz de estas luchas, el país fue depredado y "les pauvres gens payaient"[13]. Asimismo, en 1403 Guillaume du Châtel fue elegido por los bretones, junto con otros dos caballeros, para combatir a los ingleses, infligiéndoles una severa derrota[14]. En suma, una vez más, los personajes históricos parecen haber sido un soporte más ficticio que real de la trama de la *Epître*.

Respecto de la ejecución de rehenes, aunque nada corrobora este relato sobre la muerte del niño, era barbarie sino cotidiana al menos no infrecuente. En 1346, Eduardo III perdonó a regañadientes y sólo por la reiterada intercesión de su esposa, a los seis burgueses de Calais que se habían entregado en prenda[15]. El mismo Froissart relató también cómo en 1372-

---

10 E. PERROY, *La guerra*..., pp. 86-87 para este planteo.

11 Ch. de PIZAN, *Le Livre des Faits*..., segunda parte, XXX, pp. 173 y 180.

12 *Chronique de Charles VI*, lib. XVII, cap. XX, pp. 476-478.

13 J. FROISSART, ed. de A. Duby, p. 135.

14 *Chronique de Charles VI*, lib. XXIV, cap. X, pp. 108-110.

15 J. FROISSART, ed. de G. Duby, p. 148.

73, estando el castillo de Derval sitiado por el duque de Anjou y por los señores franceses, los sitiados pactaron rendirse si al cabo de cuarenta días no recibían ayuda militar. Empero, Robert Knolles, lugarteniente del príncipe Eduardo, negó la validez del tratado alegando que "ses gens ne pouvoient faire nuls traités sans son accord"; pese a la amenaza del duque de Anjou de dar muerte a los rehenes, Knolles insistió en su negativa a rendirse y el duque ordenó la ejecución. En represalia, el de Knolles:

> *fit incontinent une longue table lancer hors des fenêtres et là amener trois chevaliers et un écuyer que il tenoit prisonniers, dont il avoit refusé dix mille francs. Si les fit monter sur celle table l'un après l'autre, et par un ribaut couper les têtes, et renverser ens ès fossés, les corps d'un lez et les têtes de l'autre*. Agregò Froissart un comentario que trasunta su crítica: *de quoi vraiment tout considéré ce fut grand pitié, quand pour l'opinion d'eux deux, huit gentils hommes furent ainsi morts; et depuis en furent moult courroucés et l'une partie et l'autre*[16]

Para Chazaud, este episodio fue el que inspiró al autor de la epístola, siendo el duque de Anjou y no el príncipe de Gales el verdadero felón[17]. No me resulta del todo convincente la hipótesis, porque fueron varios los episodios de este orden y, sobre todo, porque entiendo que, en la epístola, la centralidad del asunto dramático está desplazada del honor a la actitud que, en defensa del mismo, asumen la mujer y el niño.

Otro caso de ejecución de rehenes se produjo durante la guerra civil que asoló Francia –sumándose al conflicto con Inglaterra– en tiempos del desafortunado reinado de Carlos VI. En 1417 fueron ultimados los rehenes entregados por los de Senlis a los *armagnacs*, según narra –una vez más– Michel Pintoin, el monje de Saint-Denis autor de la crónica, aunque –en este caso– puntualizó que los derechos de guerra autorizaban la pena de muerte para los perjuros y para sus rehenes[18].

Si extendemos nuestro examen pasando del espacio estrictamente franco-inglés al de la península ibérica –en una comparación válida por la vinculación entre ambos–, la *Crónica de Sancho IV* de Castilla informa de la muerte del primogénito de don Alfonso Pérez de Guzmán, en 1294, por el infante Don Juan. Este mismo personaje ya había forzado la rendición del alcázar de Zamora amenazando a la dueña, cuyo esposo, que estaba

---

16 J. FROISSART (ed. Pléiade), lib. I, cap. CCCLXIX, pp. 423-424.

17 A.-M. CHAZAUD, *Les Enseignements...*, "Introduction", p. XXXVI.

18 *Chronique de Charles VI*, lib. XXXVIII, cap. XXIX, pp. 194-198.

ausente, tenía la fortaleza del rey, de matarle a su hijo de ocho días y de quien el infante se había apoderado[19].

La pseudo historicidad del relato permite exponer un tema medular en la evolución de las instituciones: el enfrentamiento entre los intereses de la familia nuclear y del señor. Es éste uno de los asuntos debatidos con relación al asesinato del duque Luis de Orleáns por orden de Juan sin Miedo, duque de Borgoña, en 1407. Una de las imputaciones contra el duque Juan fue la de haber ordenado el asesinato de su primo luego de haberse jurado ambos amistad y alianza. Jehan Petit –el teólogo de la Universidad de París– tuvo a su cargo la defensa del acusado y dijo al respecto:

> *In casu federis, juramenti, promissionis vel confederacionis facte ab uno milite ad alterum, quocunque modo fiat, si contingat quod vertatur in prejudicium unius promittencium, vel confederatorum, sponse sue vel liberorum suorum, predicta minime tenetur custodire; hoc probatur ex ordine caritatis, quo quilibet plus tenetur seipsum diligere, uxorem et liberos quam alterum*[20]

En 1414, siete años después del asesinato y cuando las tornas políticas no favorecían ya al de Borgoña, dieciséis profesores de la Universidad de París, a pedido del obispo y del inquisidor redactaron un documento rebatiendo los argumentos de Jehan Petit y, con relación al que nos ocupa, escribieron "condempnacio erronea est in fide et moribus, et ad omnia perjuria viam prebens"[21].

Claro está que las afirmaciones de Jehan Petit hubieran dado una solución opuesta a la demanda que acabó con la vida del joven rehén de la *epître*. Antonio de La Sale captó en su relato la dramaticidad de los principios institucionales en pugna, exponiéndolos en una dimensión que se proyecta sobre la psicología femenina. Ana de Francia eligió sagazmente

---

19 "Crónica de Alfonso X", año 1282, cap. LXXVI, en *Crónicas...*, p. 61; lo de Guzmán en "Crónica de Sancho IV", año 1294, cap. XI, en *Crónicas...*, p. 89.

20 *Chronique de Charles VI*, lib. XXXIV, cap. L, p. 276. La traducción es: "En caso de alianza, juramento, promesa o pacto establecidos entre dos caballeros, cualquiera sea el modo como se hiciere, si llegase el caso que dicho vínculo se tornare en perjuicio de una de las partes o de sus aliados, de su esposa o de sus hijos, dicha parte no está obligada a mantener su promesa. Esto se prueba por las reglas de la caridad, de acuerdo con las cuales, cada uno debe amarse a sí mismo, a su mujer e hijos con preferencia a cualquier otra persona".

21 *Vide* nota precedente: "Es una afirmación errónea para la fe y para la moral, y deja el camino abierto a todos los perjurios".

la narración que cumplía a sus enseñanzas pero, además, introdujo en ella pocos pero sustanciales cambios que ajustan el comportamiento de los personajes a su propio modelo. Examinaremos, pues, la epístola en base a estas premisas, tratando en primer término el nivel del espacio familiar, luego el vasallático-militar y finalmente la función religiosa, advirtiendo que todos los niveles aparecen profundamente imbricados en una relación dinámica con un rasgo común que se proyecta vertebrando el conjunto *a priori*, de manera hegemónica. Me refiero a la impronta del Derecho, parámetro con el cual se rigen todos los actos y procedimientos.

4. El espacio familiar

El espacio familiar opone dos grupos bien definidos y de convivencia efectiva en la residencia castellana: el núcleo o familia restringida, integrado por padre, madre e hijo, y la periferia constituida por "amigos y parientes".

4.1. Amigos y parientes

La tensión entre la familia extensa y la nuclear se pone de manifiesto en tres episodios, primero, al comienzo del relato: al pactar la tregua, el capitán "assembla ses parens et amys qui là estoient, et consantant dudit party. Mais il n'y eut celuy qui se vousist mectre en ostaige, parquoy fut contrainct ledit capitaine, livrer et envoyer son seul filz, de l'eage de treze ans"... ([I], p. 138).

La negativa a ofrecerse como rehenes indica, primero, que todos temían un desenlace infortunado; y segundo, que, lejos de toda heroicidad, hurtaron el cuerpo al peligro delegando tácitamente todo el riesgo en el jefe de la plaza, lo cual, por otra parte, era atenerse estrictamente a los códigos establecidos (*Vide infra*, & 5). El capitán no actuó voluntaria y libremente sino que "se vio obligado" ("fut contrainct") a entregar a su hijo, de acuerdo con los términos del relato. No se formula juicio alguno de valor, meramente, se registra el hecho.

El segundo momento de tensión está en el tercer capítulo y es la clave para eliminar toda duda acerca del comportamiento de los miembros del grupo extenso. Cuando el príncipe notifica que se niega a devolver el rehén y exige la rendición de la plaza pese a la llegada de los víveres, la escena se describe con sobria elocuencia: [el capitán] "assembla tous ses parens et amys, qui là estoient, et leur dist la responce du prince, et puis l'ung après

l'autre il leur demanda leurs oppinions. Dont chascun fut esmerveillé de la dure responce, puis regardans l'ung l'autre, ilz estoient si perplex, qu'il n'y avoit celuy qui voulsist parler le premier." ([III], pp. 142-143). La descripción es tan realista que el lector visualiza la escena, es más, reconoce en ella su propia experiencia vital. Y prosigue así:

> *Enfin il y en eust ung qui commencea, et dist qu'il ne povoit croire que le prince voulsist aller contre son seellé, lequel contenoit de rendre le filz du seigneur du Chastel qu'il tenoit en ostaige, réservé cas naturel et de la volunté de Dieu, si ainsi estoit qu'il fust secouru, ou qu'il rendist la place à faulte de secours. «Or ne peult il dire raisonnablement que vous, monseigneur, ne soiez secouru, et principalement de vivres par quoy vous rendez. Si me semble que sa rigourese responce n'est que pour vous faire paour. El quant il vouldroit user de force et cruaulté, quant à moy, du rendre ou du garder, mon sens ne s'i estend plus. Je n'ay serment que à vous, comme nostre chef, que tous obéyr devons»* ([III], pp. 143-144).

Hallamos en este discurso tres elementos dignos de ser destacados. Primero, la falta de identificación de quien toma la palabra: es "uno". La ausencia de nombre es elocuente más que de la búsqueda del anonimato dentro del grupo, de la coherencia interna de éste y de la elevación de toda la narración al rango de tipología. Segundo, el carácter netamente jurídico de la argumentación esgrimida, que apela a la legitimidad de las leyes de guerra (recordemos que Antonio de la Sale fue experto en artes militares). Al seguir esta vía jurídico-racional la respuesta desemboca en la necesaria suposición de honorabilidad en el adversario. Se prescinde de toda alusión a la experiencia bélica que, sin embargo, hubo de ser la consideración tácita que los había silenciado en el momento de tener que ofrecer rehenes y, luego, en el de expresar sus respectivas opiniones. En otras palabras, los miembros del grupo extenso obran conforme a Derecho pero ciñéndose a lo que la experiencia les indica como más conveniente para su supervivencia. Esa experiencia daba sobrados motivos para temer lo peor, de modo que el principio legal se percibe desde el comienzo como garantía insuficiente para la vida del rehén.

El tercer elemento a destacar es el final de la respuesta, que atañe directamente al destino del niño. Ante todo, éste no es mencionado sino indirectamente, por la alusión al peligro de "violencia o crueldad". El vocero del grupo se abstiene de opinar acerca de la rendición. Las obligaciones de cada uno han quedado bien definidas: el capitán asumió el compromiso ante el rey y a él debe fidelidad, los hombres han prestado juramento al capitán, *ergo*, a éste corresponde decidir y a ellos obedecer.

En otros términos, la tensión entre familia extensa y nuclear surge por

un factor externo de cuya resolución depende la cohesión del sistema feudo-vasallático, en el cual las obligaciones y derechos involucran a ambas estructuras familiares en una convivencia rígidamente pautada. En estos términos, la tensión se libera en beneficio de parientes y amigos, merced a la acotación del problema a términos bélico-jurídicos, con lo cual la situación del rehén se objetiva y toda consideración afectivo-emocional por parte del grupo extenso desaparece. La familia reducida queda totalmente escindida del grupo y librada a su propia suerte. El espacio de exteriorización de los sentimientos paternos se limita a la intimidad del corazón y del lecho conyugal, por eso, el capítulo se cierra diciendo: "le cappitaine, qui voyoit qu'ilz avoient raison, sortit de la chambre, en grand destresse de cueur, sans mot dire" ([III], p. 144).

El tercer episodio que revela la tensión entre familia reducida y amplia ratifica la oposición a nivel de los sentimientos entre los intereses privados y los grupales. Se trata del incidente narrado al comienzo del extenso capítulo VI (pp. 152-165), cuando el capitán convoca nuevamente a sus parientes y amigos, se contraponen en él la conducta pública y el nivel emocional: "...quant ilz furent assemblez, en monstrant à son regard et parler, estre assez plus joyeulx que son triste cueur n'estoit" (p. 153).

Notemos que el tema del honor, valor en torno al cual se proyecta todo el conflicto, es formulado por primera vez por la negativa y como resultado del consejo de los parientes y amigos. En efecto, después del discurso del único que se atrevió a hablar, todos coincidieron con él y se expiden por fin sobre la rendición diciendo: "toutes fois conclurent que à rendre la place ne voyoient point la façon, à loyaulment conseiller, sans leur grant deshonneur", parecer que el capitán compartió ([III], p. 144). El empleo del pronombre "leur" expresa desde este primer momento que el deshonor (como el honor) afecta a todo el grupo.

La oposición entre ambos niveles familiares tiene atenuantes que se agrupan en dos categorías diferentes. Uno es la solidaridad ante el dolor por la suerte del niño, expresada primero ante la amenaza ([IV], p. 148) y, más tarde, en el entierro ([XV], p. 198). La otra expresión de solidaridad es de orden militar: cuando el capitán anuncia su decisión –luego frustrada– de ir a combatir, encomienda la plaza y el cuidado de su esposa a un primo ([VIII], pp. 173-174). En este nivel de análisis, ambas actitudes son totalmente coherentes con el desarrollo de la acción pues, en el plano de los sentimientos, el deseo de los hombres de salvar su propia vida no excluye el pesar por el sacrificio del rehén.

4.2. La familia nuclear

A diferencia de lo que ocurre en el grupo extenso, cuya cohesión interna no resiente el conflicto, en la familia nuclear la crisis se plantea a un doble nivel: el de la familia en su conjunto y el de cada uno de los miembros individualmente. Ello se debe a que la familia nuclear actúa como entidad solidaria de los intereses y compromisos de quien la encabeza: las obligaciones del padre involucran, pues, a todos sus miembros. Su honor es el de todos. Rigurosamente, por "todos" hemos de entender tanto a los miembros del núcleo familiar como a los del grupo extenso. La contraprueba la tenemos en el último capítulo: cuando el capitán du Chastel toma prisioneros a los hombres del príncipe y los castiga, los condenados exclaman "«... que mal nous prent de la cruaulté de nostre prince! quant pour luy fault que noys mourons!»" ([XVII], 206)[22]. Sin embargo, ya vimos cómo procedieron los "parientes y amigos" en el momento de entregar rehenes. Al actuar, sin duda, de acuerdo a Derecho, acarrearon el sacrificio del miembro más débil, del único que no tenía voz. En esta perspectiva, la crisis familiar radica en su indefensión: está sola porque ha quedado librada a su suerte, la antigua institución de la familia amplia no la protege; la regia tampoco se revela suficiente.

En segundo lugar, la familia nuclear entra en crisis porque el sacrificio del hijo impone a cada uno la necesidad de enfrentarse con su propia esencia, de realizar un examen introspectivo y decidir entre los sentimientos y obligaciones para consigo mismo y para con los otros a través del imperativo expresado en el concepto de *honor*. También acá, quien sale peor librado es el miembro más débil.

Ponderaremos primero el protagonismo de los miembros de la familia reducida desde el punto de vista global y cuantitativo para analizar luego cómo fue resuelta la crisis de cada uno de los miembros.

4.2.1. Apreciación global y cuantitativa

El examen cuantitativo del texto y de las ilustraciones indica el predominio del padre que, en su doble papel militar y familiar, aparece en catorce de los diecisiete capítulos, faltando sólo en los tres que se desarrollan en el campamento de los sitiadores (el [IX], el [X] y el [XIII]). Si nos atenemos a las ilustraciones, faltaría en seis, la del primer capítulo, que representa

---

[22] *Vide infra*, & 5.

al ejército sitiador, la del capítulo [V], que muestra a los emisarios del príncipe, las de los capítulos [IX], [X] y [XIII], que tienen como escenario el campamento del enemigo y la última.

En segundo término, la madre interviene en seis capítulos ([IV], [VI], [VIII], [XI], [XII] y [XVI]) pero sólo se la ve en cuatro de las ilustraciones, las correspondientes a los capítulos [IV], [VIII], [XII] y [XVI]. Como contrapartida, la argumentación materna constituye el centro de la trama discursiva del sexto capítulo, que es el más extenso de todos. *A priori*, puede llamar la atención que, precisamente este capítulo, donde el discurso femenino es fundamental con relación a toda la narración, la miniatura que lo encabeza represente al capitán rodeado de sus hombres, en el exterior del castillo. Entiendo que ello debe atribuirse a que el protagonismo de la dama es premeditadamente disimulado por ella a fin de mantener la idea de subordinación de la mujer a su esposo (*vide infra*, el punto siguiente).

Al comparar las ilustraciones notamos que la que corresponde al cuarto capítulo, que es la primera donde aparece la dama, ésta y su esposo están en su cámara, en el lecho y la figura de ella es sensiblemente menor que la de él, situación que no se repite en ninguna de las ilustraciones restantes donde, cuando ambos aparecen juntos, son siempre del mismo tamaño, pero se corresponde gráficamente con la afirmación de subordinación de la esposa a su cónyuge, sostenida en el discurso. Las cuatro miniaturas donde aparece la dama representan escenas de interiores: la alcoba, una sala, un patio cubierto desde el que se atisba el panorama exterior y el comedor. Esta ambientación se corresponde con la letra del texto pero no ha de entenderse como expresión de una identificación del espacio interior ("privado") propio de la mujer y exterior ("público") propio del hombre, pues la miniatura que encabeza el capítulo [VII] representa un espacio exterior exclusivamente masculino.

El hijo protagoniza los tres capítulos en los que no aparece el padre y fue representado en otras tantas ilustraciones (las que preceden a los capítulos [II], [X] y [XIII]). Además, en dos de ellas se ve el féretro que contiene sus restos (las que preceden a los capítulos [XIV] y [XV]).

El orden decreciente de protagonismo es padre-madre-hijo, tanto en el texto como en las ilustraciones, si bien –como explicamos– no hay coincidencia cabal para los progenitores entre el protagonismo textual y el figurativo. La apreciación cuantitativa permite subrayar una estudiada armonía entre letra e imagen.

4.2.2. El conflicto de los miembros de la familia nuclear

Desde el punto de vista formal, el espacio donde se debate el conflicto es la intimidad del lecho conyugal. Si bien son tres los lugares de encuentro entre el capitán du Chastel y su esposa –el lecho, el atrio y la mesa[23]– en el primero de ellos es donde expresan los sentimientos que ocultan a terceros.

El capitán, cuando dialoga con parientes y amigos, se expresa en términos que se resumen en "devoirs et honneur" (p. 153). Sólo en la alcoba se permite plantear llanamente el conflicto en el que se debate:

> *«Ne suis-je pas, sur tous les vivans, le plus défortuné et malheureux? Pourquoi veins-je oncques sur terre, pour estre condampné à perdre si malheureusement mon honneur! Où est plus le seigneur qui me advouera, ne qui me vouldra? Où est l'amy qui plus me chérira, et le serviteur qui me servira? Et où est la terre qui me soustiendra: Mon Dieu! mon créateur! aiez mercy de moi! et me délivrez de la douleur mortelle que mon povre cueur seuffre, quant, pour bien faire, je perds mon honneur, ou de mon enfant je suis le boucher, qui l'ay livré à mort»* ([VI], pp. 155-156).

La opción es perder el honor y, con él, la posibilidad de tener señor, amigos, servidores y tierra, en ese orden o bien convertirse en asesino de su propio hijo.

La reacción de la mujer es simétrica a la del marido; en la disyuntiva entre su sentimiento de madre y la defensa del honor de su esposo ella ha reconocido, ante todo, su total identificación con el honor masculino. La noche anterior al día en que expiraba la tregua, la mujer "incessamment souspiroit, en mauldissant l'heure et le jour qu'ilz avoient pris la charge de celle place" ([VI], p. 154). El plural indica sobriamente que la defensa de la plaza incumbía también a ella, mas era un compromiso que abarcaba a toda la familia nuclear. Pero su rechazo al universo masculino del poder se encierra y circunscribe a la imprecación silenciosa. Luego, al escuchar el lamento del esposo por la amenaza que pende sobre el hijo de ambos, la disyuntiva de ella es que a la muerte del hijo le siga la pérdida del cónyuge y piensa en las consecuencias que ello tendría para su propia seguridad, que depende de su condición de esposa:

---

[23] La localización en el atrio se basa en la ilustración del capítulo correspondiente –el [XII]– pues el texto no precisa el lugar donde se desarrolló el episodio.

Sa femme qui, d'autre part, son grand deuil menoit, voiant perdre l'onneur de son mary, ou son tant beau, et gracieux filz, qui, au rapport d'ung chascun, de l'aage de XIII ans ne s'en trouvoit ung pareil, doubta que son mary n'en print la mort. Lors en son cueur pensea, et dist en soy mesme. «Las! povre; s'il se meurt, tu as bien tout perdu!» ([VI], p. 156).

A partir de estas comprobaciones, la resolución de la esposa está tomada y dice al marido: "«Ha, monseigneur, pour Dieu mercy! aiez pitié de moy, vostre povre femme, qui sans reprocher nul service, vous ay si loyaument servi et honnoré, en vous priant à joinctes mains, que ne veuillez pas vous, moy, et nostre filz perdre ainsi à ung seul cop!»" ([VI], p. 157). Él (poco sutil) no entiende el sentido de la frase y sigue otra página de lamentos, hasta que ella, "laissant le couraige fémenin, renforça sa parolle en disant: «Mon seigneur, et mon cher amy, je ne suis pas ignorante que vous n'aiez, et non sans cause, beaucoup de dueil et ennuy, pour plusieurs raisons, que trop mieulx entendez que moy. Toutes fois nous devons tousjours de deux maulx éviter le plus grant, et de tout nous conformer à la volonté de Dieu»" ([VI], pp. 58-159).

Ha comenzado a desarrollar su argumento, ahora él así lo comprende y la exhorta a proseguir, entonces ella dice:

«Monseigneur, la vertu et congnoissance des haultes choses doit procéder des nobles esprits des vertueux hommes, et non pas des cueurs fragilles de nous, femmes, qui par l'ordonnance divine, sommes aux hommes subgectes en loïal mariage. Parquoy, je vous supplie que de ce la congnoissance n'en vienne point à moy» ([VI], p. 160).

Las palabras pronunciadas se corresponden exactamente con el modelo de esposa perfecta trazado por los tratadistas y escritores de la época, el de la mujer sumisa a la ley divina, que reconoce la superioridad del marido y la acata respetuosamente. Así, en el siglo XV, Giovanni Mario Favini interpretaba el milagro de Cristo en las bodas de Caná diciendo que así como Cristo convirtió el agua en vino, la mujer, como el agua, materia imperfecta, debía "mudarse toda en el vino, que es su marido, sirviéndole, obedeciéndole, sometiéndose a toda la voluntad y guía del buen marido"[24].

El esposo, al ver confirmado su dominio, responde de acuerdo con las circunstancias: "«M'amye, amour et devoir veullent que de tous mes prin-

---

[24] Citado por C. GENTILE, "La societá coniugale nella trattatistica italiana del Settecento: appunti per una ricerca", *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*, 40 (1986), p. 93, nota. 1, reproducido por KING, *Mujeres...*, p. 62.

cipaulx affaires, selon Dieu et raison, vous en doy départir, comme un cueur en deux corps et une mesme volonté, que j'ai toujours aperceue en vostre endroit, et aussi, pour les biens et sens que j'ay trouvez en vous...»" ([VI], p. 160) y, en vista de esa unidad de criterio, la exhorta a dar su opinión.

Llega la pieza definitiva del discurso, desplegada en partes: primero, aceptación plena de la voluntad divina: "«...remectez tout en la disposition de Dieu, qui fait toutes choses pour le mieulx...»" ([VI], p. 161). A continuación proclama el derecho de madre: no sólo el suyo sino el de todas las madres: "«...vous et chascun vivant sçavez que, selon droit de nature et expérience des yeulx, est chose plus apparente que les enfants sont mieulx filz ou filles de leurs mères qui en leurs flans les ont portez, puis enfantez en grant douleur, que ne sont de leurs maris... »".

Mientras el discurso del hombre es "social", es decir, remite a su relación con todos los referentes que le importan –señor, amigos, servidores, la tierra que lo sustenta– el de la mujer parte del derecho natural, reivindica al sexo femenino desde el nacimiento por el expediente de mencionarlo expresamente –"filz ou filles"– en vez de contenerlo en el masculino genérico. Reivindica el cuerpo femenino como continente del hijo, en el dolor de parto y en el acto de amamantar, palabras que reitera, además, no en función literaria sino para dar cumplimiento al razonamiento de lo general a lo particular: primero las refirió a todas las mujeres, luego a sí misma "«... Et pour autant qu'il est mon vray filz, et qu'il m'a cher cousté à porter en mon ventre l'espace de neuf moys, dont j'ay receu par maintz jours maintes dures angoisses, et puis comme mort à l'enfanter. Lequel j'ay aymé et chèrement nourry jusques au jour qu'il fust livré»".

Sólo después de sentado el derecho natural inapelable que le asiste, la dama expone su consejo:

> «...*Toutes fois, dès maintenant je l'abandonne en la miséricorde de Dieu, et vueil que jamais ne me soit plus riens, ainsi que [si] oncques ne l'avois veu, ains libérallement, de tout mon cueur, sans force ou violence aucune, vous donne et transporte toute la naturelle amour droit et affection que mère peult et doit avoir á son seul et très aymé filz, pour la garde et deffence de vostre honneur à tous jours mais perdu si autrement en est. Lequel, après Dieu, sur femme enfant et toutes autres choses devez plus aymer, et de ce j'en appelle à tesmoing le vray Dieu tout puissant, qui le nous a presté...*» ([VI], pp. 162-163).

Erich Auerbach ha analizado el relato y en especial este extenso parlamento del capítulo VI. Desde el punto de vista literario, vio en él "una

belleza y grandeza tan simples como sólo un texto clásico puede ofrecer"[25]. Desde el punto de vista de nuestro análisis, se ha de destacar el carácter deliberadamente juridicista del discurso, una cesión formal de valor civil y religioso, seguida de la declaración decisiva que antepone el honor a los derechos familiares.

Resta el argumento final esgrimido por la dama, que dice así: "«Par quoy, monseigneur, il me semble que devez prendre ce choix, considéré que sommes assez en aage pour en avoir d'autres, s'il plaist à Dieu, nous en donner»". Estas palabras ratifican la entrega de su capacidad reproductora, puesta al servicio del honor marital si ello se corresponde con la voluntad divina.

Este mensaje se perfila aún más nítidamente si lo comparamos con la descripción de la muerte del hijo de don Alfonso Pérez de Guzmán que hace el cronista de Sancho IV: ante la amenaza del infante don Juan de matar al niño que tenía en su poder si el padre del pequeño no le rendía Tarifa, el aludido respondió "que la villa que gela non darie; que cuanto por la muerte de su fijo, que él le daría el cuchillo con que lo matase; e alanzólez de encima del adarve un cuchillo, é dijo que antes quería que le matasen aquel fijo é otros cinco si los toviese, que non darle la villa del rey su señor, de que él ficiera omenaje"[26].

El discurso del cronista castellano plantea el sacrificio por el honor desde el punto de vista exclusivamente masculino y bélico, el del texto que analizamos valoriza la función femenina, dadora de vida. Aunque en ambos casos el desenlace es la muerte del niño y el fracaso de los sitiadores, el texto literario ha producido una elaboración que no sólo abarca los aspectos sociales, políticos y psicológicos sino que encuentra su anclaje en el nivel teológico y jurídico.

Volviendo al capítulo VI, las palabras finales de la dama ratifican la solución de la oposición que su marido había planteado como irreconciliable: "«Et si l'amour de vostre filz estoit cause de faire perdre vostre honneur, à jamais en auriez reproche; pour tant, mon seigneur, je vous supplie très humblement, que pareillement le remectez en la disposition et voulenté de Dieu, en le remerciant de ce qu'il le vous a donné pour vostre honneur rachapter»" ([VI], pp. 163-164).

El dramático sometimiento de la dama a los valores masculinos involucrados en el *honor* tiene otra consecuencia más, con relación al modelo femenino que diseña el relato. Me refiero a lo que entiendo como "viriliza-

---

[25] E. AUERBACH, *Mimesis*..., p. 231.

[26] "Crónica de Sancho IV", año 1294, cap. XI, en *Crónicas*..., p. 89.

ción" del modelo. La dama es una *virago*, correspondiente femenino del *uir*. Se ha escrito que, en el contexto histórico-literario de los siglos XIV y XV y renacentista, la contrapartida femenina al honor masculino es la castidad[27]. En la *Epître*, el tema de la castidad no tiene cabida, la fuerza de la mujer consiste en la conciencia y afirmación de su propia fortaleza y de los derechos que la asisten para abdicarlos luego en aras de los valores del esposo. La virilización de la mujer reside en su fortaleza moral que la convierte, paradójicamente, en la más fuerte[28].

Una nueva intervención de la dama se produce cuando ve a su marido dispuesto a salir a combatir. Su actuación es progresiva, primero lo exhorta a quedarse y evitar una matanza inútil; sobre todo, se subraya la gestualidad: pronuncia su ruego de rodillas ante su esposo y culmina desmayándose (cap. [XI]).

Por último, el diálogo que se desarrolla entre los esposos durante la cena es una filigrana de medias palabras para dar a conocer a la dama la muerte de su hijo sin transgredir la orden de ocultársela que el mismo capitán ha dado. Traduce el esfuerzo de cada uno los cónyuges por no aumentar la pena del otro y por disimular su dolor ante los comensales (cap. [XVI]). En este último aspecto hallamos nuevamente la distinción entre los espacios de la intimidad y de la convivialidad.

En cuanto al hijo, desde el comienzo se expone su destino sacrificial. Primero es categoría pura, sin voz. Ocho palabras bastan para definirlo: *seul filz, de l'eage de treze ans* ([I], p. 138). Su sexo "perfecto" en términos teológicos y la condición de hijo único lo convierten en heredero bienamado por excelencia. La edad lo ubica en el límite entre la niñez y la adolescencia: Luis IX habría sido coronado a los doce años, siete meses y cuatro días, inmediatamente después del fallecimiento de su padre y por expresa recomendación de éste[29] pero, no obstante, su madre ejerció la tutela después de la coronación. El pequeño Jehan de Saintré, héroe de la novela de Antonio de La Sale –el mismo autor de la *Epìtre*– comienza su iniciación en los secretos de la vida cortesana a esa misma edad[30].

---

27 M. KING, *Mujeres...*, p. 50.

28 Asimismo, en los *Enseignements* de Ana de Francia, si bien la castidad ocupa un lugar relevante, el ideal femenino es mucho más rico y complejo (R. HOMET, "Las enseñanzas...").

29 J.-P. BAYARD, *Sacrés...*, p. 338. Escribo "habría" porque J. Le Goff, aunque concide con la data de coronación, da sólo como "probable" el año de su nacimiento (J. LE GOFF, *Saint Louis*, pp. 95-96 y 31 respectivamente).

30 A. de LA SALE, *Jehan de Saintré*, p. 36. Por otra parte, Sh. SHAHAR, *Childhood...*, cap. 10, indica que, a los doce años, comenzaba el entrenamiento militar serio para los varones.

Aunque el destino del muchachito se avizora desde el inicio, el relato produce un cambio a partir del instante en que ese sino fue asimilado por los padres a través del largo razonamiento del capítulo VI, que ya hemos comentado: desde ese momento se lo comienza a calificar de *mártir* con toda la impronta religiosa del vocablo. Son las palabras puestas en boca del padre, dirigiéndose al rey de armas de los sitiadores: "..Et quant à l'ostaige, s'il n'a esgard à Dieu et à son honneur, il peut faire du corps innocent à sa volenté, mais l'âme en sera à Dieu glorifié[e] par vray martire" ([VII], p. 170).

El concepto se repite aun tres veces más, una de ellas por el propio niño, culminando el discurso que pronuncia antes de ser ejecutado: "...Toutes fois je remercie mon Dieu [...] le suppliant, comme son martir et innocent, me faire participant de sa gloire éternelle" ([XIII], p. 191).

La dos menciones restantes son nuevamente del padre, primero cuando recibe el cuerpo de su hijo y, después, cuando hace saber a su esposa lo sucedido. En la primera de estas ocasiones se reconoce responsable: "«sans l'avoir merité, vous estes mort, vray martir, pour sauver mon honneur, et garder loyaulté: je vous prie, mon cher filz, que me le vueillez pardonner»" ([XV], p. 198).

Luego, durante la cena, cuando dialoga con su esposa adoptando la convención de hipótesis para referirse a la muerte del niño, a pesar de que éste ya había sido ejecutado. En ese tono, especula sobre posibles muertes que podrían acaecer a la criatura y concluye que la de mártir es la más meritoria: "«...Et [qui] plus est, il seroit mort martir au service de nostre souverain, dont aurions un intercesseur en paradis, qui prieroit Dieu pour nous»" ([XVI], p. 201). Se enuncian ahora dos ideas que hasta el momento no se habían manifestado: la de morir por el soberano, heredera distorsionada del *pro patria mori*, y la de intercesor familiar ante Dios. Ambas formaban parte de los argumentos de teólogos y de tratadistas políticos –así como de los motivos literarios– desde hacía siglos y, en el mismo contexto del conflicto franco-inglés, el teólogo y rector de la Universidad de París, Jean Gerson calificó de "mártires de Dios" a las "gentes de armas que exponían su vida justamente en defensa de la justicia y de la verdad y con recta intención". Y agregaba, "pero, si hacen lo contrario, son reos del infierno, cuando sostienen una querella injusta o por una mala o perversa operación"[31].

La idea de martirio es, en esta formulación, exclusivamente masculina: fue puesta en boca del padre y del hijo, nunca en labios de la dama.

---

[31] Citado por Ph. CONTAMINE, *La guerra en la Edad Media*, p. 373, nota 157.

El comportamiento del niño se caracteriza por los rasgos de inocencia y humildad para aceptar su destino, lo cual se adecua cabalmente al concepto de mártir y también a las pautas educativas señaladas por Ana de Francia en la primera parte del libro. En efecto, cuando el príncipe da la orden de atar de pies y manos al niño rehén, éste exterioriza su sorpresa preguntándole al jefe de guardias: "«Thomas, mon amy, qu'esse cy? pourquoy me enserre l'on?». [El interpelado responde]: «Mon amy, c'est monseigneur qui l'a commandé, affin que quant vous gens vous verrons ainsi, ilz aient plus de pitié de vous»" ([IX], pp. 176-177). El niño inquiere con más precisión si su padre no quería rendir la plaza y si no había recibido el auxilio esperado, mostrando su conocimiento de las reglas bélicas y de los motivos de su presencia en el campamento. El interlocutor del niño procura tranquilizarlo, por eso, cuando lo conducen para matarlo, el niño saluda inocente a su victimario, hasta que al fin comprende su destino cuando nota que no se dirigen hacia Brest, para que lo vea su padre, sino que toman el camino de Montrond. El texto es elocuente y sobrio, cuando advierte que va a morir, dice: "«Ha! Thomas, vous me menez morir.» Et en faisant ses pleurs et lamentations, en regardant d'ung costé et d'autre, apperceut Chastel, le hérault de son père, vestu d'une cotte d'armes, que deux archiers menoient, il s'escria à haulte: «Ha! Chastel, mon amy, je m'en voys mourir»".

No obstante la desesperación del niño, las palabras puestas en su boca son apropiadas para la muerte martirial, pensándose a sí mismo desde el punto de vista de sus progenitores:

> *Vous ferez mes très humbles recommandations à monseigneur mon père, et à ma dame ma mère, leur suppliant me pardonner si oncques je leur meffeitz, et leur direz adieu pour moy, car en vie jamais au monde ne me verront! Helas! quel angoisse tristesse et piteuse nouvelle ilz auront du rapport très-doloreux que leur ferez de moy*. [Y agrega en elocuente síntesis] *Je cognois bien que leur ennuy doublera, pour ce qu'ilz n'avoient enfant que moy, et que par eulx je suis icy*

A continuación, la justificación con que exculpa a los autores de sus días:

> *Toutes fois eulx ne moy n'en sommes causes, mais c'est fortune, qui tant nous a été contraire, car pour l'affaire d'autruy suis tumbé en ce misérable inconvénient. Toutes fois je remercie mon Dieu, que ce n'est point pour meschanceté que j'aye faicte, et aussi qu'il luy plaist me prendre en estat d'innoscence, et sans ce que j'aye plus congneu des misères de ce monde, le suppliant, comme martir et innocent, me faire participant de sa gloire éternelle* ([XIII], pp. 189-191).

El niño exculpa a sus padres pero deja claro que su desgracia proviene de un "asunto de otros". No acusa tampoco al príncipe sino a "la fortuna", inexorable gestor del humano devenir. Tras esto: "il dist adieu à Chastel, puis requist confession, laquelle faicte dévotement, comme à enfant bien instruit et moriginé appartenoit, après avoir recommandé son âme à Dieu, le bourreau d'ung seul coup luy tranchea la teste" ([XIII], p. 191 y fig. 2).

La conducta se adecua, como anotamos, a las recomendaciones de *La parfaite amour*..., donde Ana de Francia responsabiliza a la madre de la educación de sus hijos: "«en faictes pas tant que par vostre meschant gouvernement vous soiez cause de ma mort»", recomienda a Susana[32]. Para que la dama du Chastel se convenga con el modelo de conducta que Ana ha trazado fue menester modificar el texto lasaliano de modo que la reacción del niño, al saberse condenado a morir, se condiga con la decisión de sus padres, fundamentalmente con la materna. En el texto lasaliano el niño, lejos de la disciplinada aceptación que acabamos de leer, reacciona con desesperado apego a la vida. He aquí sus términos, que transcribo por el gran interés que ofrece comparar ambos fragmentos:

> *...quand il [l'enfant] vist que vers le mont Reond alloient, lors s'esbahist plus que oncques mais. Lors tant se prist à plourer et desconfforter, fisant à Thomas, le chief des gardes: «Ha! Thomas, mon amy, vous me menez morir, vous me menez morir; hellas! vous me menez morir! Thomas, vous me menez morir! hellas! monsieur mon pere, je vois morir! hellas! madame ma mere, je vois morir!, je vois morir! hellas, hellas, hellas, je vois morir, morir, morir, morir!» Dont en criant et en plourant, regardant devant et derrière et entour lui, à vostre coste d'arme que je portoye,* [es el heraldo quien tiene la palabra, describiendo la muerte del niño] *lasse my! et il me vist, et quant il me vist, à haute voix s'escria, tant qu'il peust. Et lors me dist: «Ha! Chastel, mon ami, je voiz morir! hellas! mon amy, je voiz morir!» Et quant je ainssi le oys crier, alors, comme mort, à terre je cheys. Et convint, par l'ordonnance, que je fusse emporté après luy, et là, à force de gens, tant soustenu que il eust prins fin. Et quant il fust sur le mont descendu, là fust un frere qui, par belles parolles esperant en la grâce de Dieu, peu à peu le eust confessé et donné l'absolucion de ses menus pechiez. Et car il ne povoit prendre la mort en gré, lui convint tenir le chief, les bras et les jambes lyez, tant se estoit jusques aux os des fers les jambes eschiees, ainsi que depuis tout me fut dit...*[33]

La actitud de la víctima es totalmente diferente en cada versión, lo único común a ambas es la cristiana confesión pero incluso ésta fue logra-

---

[32] *Les Enseignements*, XIV, 45. Nuevamente, remito a mi "Las enseñanzas...".

[33] Transcripto por E. AUERBACH, *Mimesis*, p. 225.

da con dificultad, "peu à peu" según Antonio de La Sale, mientras que en el libro dedicado a Susana el pequeño conserva la iniciativa en todo momento y él mismo pide confesarse. Por último, el final torturante, con los hierros clavados hasta los huesos para retener a la criatura desesperada por vivir, quedaron también atemperados en la versión destinada a Susana de Borbón.

5. El espacio vasallático-militar

Son rasgos fundamentales de este espacio el género masculino, la subordinación al código del honor y su imperio sobre los restantes. Respecto del género, la masculinidad, expresada en el texto literario y mostrada en la iconografía, es categórica pero no excluyente: fue la dama con su súplica y posterior desmayo quien impidió la partida del capitán y de sus hombres (cap. [XI]), si bien quedó sentado que la expedición fue formalmente cancelada por el esposo "par le conseil de ses amys, et pour l'amour de sa femme" y, en definitiva, porque ya se anunciaba el regreso del heraldo Chastel, confirmando la muerte del niño ([XII]). El destino del rehén es un asunto militar y privado al mismo tiempo, recordemos que al debatirlo en el aislamiento de la alcoba fue también la dama quien dio la fórmula para aceptar el destino del hijo, cediendo los derechos maternos en aras del honor de su esposo y confiando el asunto a la voluntad divina. Pero lo hizo –releamos los diálogos transcriptos páginas atrás– después de haber conducido la conversación para que el marido solicitase y compartiese su opinión.

Hemos visto ya el carácter condicionante del honor, requisito *sine qua non* de la cohesión del sistema político-señorial. Por eso, ni siquiera se insinúa un planteo que otorgue prioridad jurídica al resguardo de la vida del niño que, en el razonamiento desarrollado por Jehan Petit, hubiese estado asegurado. Por el contrario, se hace depender el destino de todos de la valoración ética centrada exclusivamente en la fidelidad al compromiso contraído, que asegura el control político-militar monárquico. Empero, el rey sólo fue mencionado un par de veces, la primera cuando –ante el sitio del castillo– se le solicitó ayuda, obteniendo el envío de la nave con vituallas (cap. [II]); la otra cuando, muerto el niño, el capitán apunta la idea de muerte martirial al servicio del soberano (*vide supra*, 4.2.2).

La defensa paradigmática del honor exige definir su contrapartida. Al universo valorativo positivo se opone el negativo, al honor, la felonía. Los comportamientos del capitán y del príncipe son expresión de esos dos modelos antagónicos.

La acusación de felonía es explícita, pronunciada por el capitán contra el sitiador que, lejos de cumplir lo pactado y devolver el rehén en vista del socorro recibido por los sitiados, exigió la rendición. Cuando el capitán comunicó a los emisarios su decisión de no rendir la plaza pese a las amenazas contra la vida de su hijo, intentó que se le permitiese al menos canjearlo por un rescate, agregando "«Encores que monseigneur le prince fust si felon d'excercer toute rigueur envers mon fils...»" ([VII], p. 170). Consumada la ejecución, el padre repite el calificativo durante la cena ([XVI], p. 200).

Se agregan después las sanciones contra el felón, que son de dos clases, con la palabra y con la acción. El verbo recurre, para nombrar al príncipe, a toda la fuerza de los dos apelativos que definen al traidor en el imaginario cristiano: Judas y Herodes. Esta identificación aparece después del sexto día de la ejecución del rehén, cuando el príncipe envía mensajeros ofreciendo dinero para recuperar su artillería antes de marcharse. En esa ocasión, el capitán comienza la respuesta al rey de armas del sitiador diciendo: "«Dictes au faulx tirant Hérodes, vostre maistre, plus traistre que Judas...»" ([XVII], p. 204). Más adelante, cuando libera a los prisioneros a quienes perdonó la vida pero hizo mutilar, reitera la expresión: "«Allez à vostre seigneur Hérodes...»" ([XVII], p. 206). En ambos casos, no se trata de un calificativo pronunciado ante los suyos sino de la notificación formal y jurídicamente válida, formulada a los emisarios, de que el príncipe se ha convertido en esas personas, ha perdido su nombre y dignidad antiguos y adquirido otro, el que en la tradición bíblica evoca al rey impío, matador de los santos inocentes, identificación que se adecua a la inocencia de la joven víctima. La comparación con Judas muestra una gradación de antivalores que ubica al príncipe por debajo del apóstol que traicionó al Señor.

La descalificación oral y moral se completa con la acción, que se cumple en tres etapas. Primero, coherente con la descalificación oral, el capitán rehúsa todo trato con el felón, negándole el rescate de la artillería pese a la magnitud de la suma ofrecida, que fue de seis mil nobles[34]. La segunda etapa se realiza por medio de las armas, sorprendiendo con una escaramuza a los enemigos que habían desembarcado para refrescarse antes de partir. La tercera es la acción ejemplar:

---

[34] El "noble" designaba a una moneda inglesa; en 1398, la dote de Isabel de Francia al casarse con Ricardo II fue fijada en 20.000 nobles (*Chronique de Charles VI*, lib. XVI, cap. XV, p. 350). Desde 1388, el duque de Borgoña, Felipe el Atrevido, acuñó una moneda de oro con ese nombre.

> *...le capitaine fist dresser un gibet sur la maistresse tour, affin qu'il fut veu par mer et par terre, si voulut sçavoir les noms des prisonniers, et quant il les sceut, il en choisit douze des plus apparens, qui se voulurent rançonner LXXV mille nobles, mais oncques ne peurent avoir rençon. Lors disoient l'ung à l'autre: «Hélas! que mal nous prent de la cruaulté de nostre prince! quant par luy fault que nous mourons!» Et après qu'ilz furent confessez, et à Dieu recommandé[es] leurs âmes, ilz furent tous en ce gibet pendus. A ceulx qui estoient demourez en nombre cent et six prisonniers fist à chascun crever un oeil, copper une oreille, et le poing, tout du costé droit. Et puis il leur dist: «Allez à vostre seigneur Hérodes, et luy dictes que je vous ay fait grâce de la vie et des autres membres qui vous sont demourez, pour ce qu'il donna à Chastel, mon hérault, le corps mort de mon filz»* ([XVII], pp. 206-207).

El término "venganza", tan caro a la cronística de la época, no se lee en este texto. Los actos reseñados se presentan como expresión de la justicia, respetuosos de la normativa militar y de la ética caballeresca. Así como la familia del capitán es solidaria con éste en la defensa del honor, los hombres del príncipe reciben la mancha de la felonía señorial, por eso pierden el derecho al rescate –nuevamente muy elevado– y se los mata en razón de doce por uno, cifra ejemplar. Sigue la mutilación infamante pero limitada a una parte del cuerpo –ojo, oreja y mano derechos, tradicionalmente unido a la ejecución y operatividad– junto con el perdón de los otros miembros y la explicación aclaratoria, de que el perdón obedece a la entrega del cadáver del niño.

Finalmente, la función vertebradora del Derecho se ejerce en el espacio vasallático-militar de varios modos, primero, por el imperio de las normas y procedimientos, cuidadosamente detallados de acuerdo con las estipulaciones de los libros de arte militar, con Vegecio a la cabeza. Segundo, en la reiteración diría abrumadora de conceptos: el contenido del pacto y de los mensajes se repite una y otra vez. También éste es un rasgo común a varios géneros de la literatura medieval y que ha sido considerado propio del gusto de la época pero ello obsta para que desempeñe una función que trasciende la estética, reforzando la importancia de algunos datos y fijando la manera o procedimiento adecuados a la circunstancia narrada.

Tercer rasgo, el Derecho se convierte en clave para probar la injusticia del sacrificio del niño. En este sentido, la lectura del pacto se combina con el recurso de reiteración para no dejar dudas acerca de su peso argumental. Sin embargo, el lector queda dubitativo ante los argumentos esgrimidos por el capitán y por el príncipe, ya que no se explica ni plantea por qué en el texto de la tregua no se especificó la índole del auxilio, sobre todo si la experiencia indicaba que eran muchos los desacuerdos en ese punto y

dado también que, desde el comienzo, se tenían dudas acerca de que el rehén tornase con vida. Así, pues, el apego al Derecho se revela como garantía insuficiente, pues deja lugar a la ambigüedad.

En este contexto juridicista es fundamental la función del heraldo. El *hérault Chastel*, aparte de los miembros de la familia y del príncipe –actor forzoso– es el personaje de mayor importancia no sólo porque transmite los mensajes entre las partes sino porque es testigo de los sucesos, con la impronta y el valor que ello supone desde el punto de vista legal y desde la perspectiva martirial indicada más arriba. Este papel testimonial es reconocido expresamente cuando el príncipe le obliga a presenciar la ejecución:

> *Adonc Chastel qui congneut bien que l'enfant alloit morir, se gecta à genoulx, aux pieds du prince, et luy dist: «Ha! monseigneur, pour Dieu mercy, jà, a Dieu ne plaise, que je soye né en si mauvaise heure, que mes yeulx soient tesmoings de faire rapport à mon maistre de si piteuses nouvelles, mais souffira bien que ma langue malheureuse en face tesmongnaige de ce que j'en auray oy.» Lors le prince luy dist «Je vueil que en personne le voiez»* ([X], p. 179).

El heraldo Chastel aún cumple otra función en este relato: una vez sacrificado el inocente, como éste había sido despojado de sus ricas vestimentas, cubre con su propia ropa al cuerpo de la infortunada víctima según él mismo cuenta "«... je devesty ma cote d'armes, et la mis dessus son corps...»". Siendo el ropaje símbolo del rango, despojarlo equivale al desentrañamiento del condenado: se lo excluye del grupo de pertenencia en la práctica y con los símbolos; el heraldo, al darle los suyos, lo recupera. A continuación, se dirige al príncipe reclamando con diplomáticas palabras los restos para darles sepultura:

> *«Monseigneur, puis qu'il a ainsi pleu à vous, ou à fortune, priver de vie ce tendre et délicat enfant, je vous supplie très-humblement, en l'honneur de la passion de nostre Seigneur, qu'il vous plaise m'en vouloir donner le corps, affin que les bestes ou oyseaulx ne luy facent empesche»* ([XIV], pp. 194-195).

El heraldo asume, entonces, la triste pero honrosa misión de reintegrar el cuerpo de la inocente víctima, posibilitando con ello el cumplimiento del rito fúnebre.

6. La función religiosa como fundamento del sistema

La totalidad del sistema socio-político presentado en el texto halla su fundamento en la dimensión religiosa cristiana. Ello se comprueba en tres niveles, a saber: el vocabulario, el cumplimiento del ritual y –*last but not least*– el imaginario que respalda todas las acciones.

El vocabulario incluye frecuentes invocaciones de todos los protagonistas –padre, madre, hijo, heraldo– a Dios como creador: "Mon Dieu!, mon créateur!..." ([VI], p. 155), como testigo y como fuente de poder. Es "nostre Seigneur" ([XV], p. 196), con la máxima potencia que alcanza esta expresión en el sistema de referencia. En labios del heraldo Chastel, la evocación de la pasión de Nuestro Señor aparece para conmover la piedad del sitiador y hacer que le entregue el cuerpo de la joven víctima ([XV], p. 195 *cit. supra*).

En segundo lugar, a nivel del ritual, hay una expresión formal de la religiosidad, que se advierte en la gestualidad: el padre, cuando le entregan el cadáver de su hijo, se expresa con el gesto y la palabra: "...comme bon christien qu'il estoit, se tira à part, et à genoulx, les mains joinctes, remercia nostre Seigneur en disant: «Beau sire Dieu, qui m'avez presté cet enfant jusques à ce jourduy...»" ([XV], p. 196-197).

Los protagonistas asisten al sacrificio de la misa "pour remercier Dieu de tout"[35]. Tanto el niño como los prisioneros ejecutados por orden del capitán reciben el sacramento de la confesión ([XIII], p. 191 y [XVII], p. 206 respectivamente). Las exequias del niño, potenciadas por constituir el tema de la ilustración que acompaña al capítulo XV, constituyen otro de los rituales cristianos.

En tercer término, el imaginario religioso asegura la solidez y perfección intelectual. De él se extraen los modelos de conducta. Ya analizamos su utilización para sancionar la felonía, cabe agregar que la evocación de Judas y de Herodes, además de caracterizar la conducta del príncipe, facilita la asociación de la ejecución del niño con la idea de martirio, ya que ambos episodios de la historia sagrada –el reinado de Herodes y la traición de Judas– se relacionan con el destino de Jesucristo de una manera especial, cual es jalonar los dos portales de la existencia terrena de éste. La evocación contribuye a afianzar la postulación martirial. Convirtiendo al niño en mártir por el soberano se transfigura lo que materialmente es un episodio bélico, con una sanción jurídica y moral negativas, en un acto

---

[35] En VI, p. 165 y VII, p. 166.

religioso al servicio de la institución monárquica y de la familia: "«[nous] aurions un intercesseur en paradis qui prieroit Dieu pour nous»" (p. 201), discurre el padre.

Iconográficamente, en la escena de la decapitación (fig. 2) el niño de rodillas, con los ojos vendados y las manos y los pies atados, ocupa la parte central, en primer plano. A su izquierda, el verdugo levanta la espada, a la derecha el heraldo Chastel contempla la escena con los brazos cruzados sobre el pecho y rodeado de hombres de armas. En el centro, al fondo y por encima del niño, sobre una roca se levantan dos horcas, a uno y otro lado de una suerte de mástil central. Este motivo puede interpretarse también como una alegoría de la Crucifixión del Señor con un ladrón a cada lado, a cuyos pies, la imagen del niño afianzaría la idea de martirio.

Por sobre todo, la certificación del buen proceder de los padres y, por ende, del sistema que ellos representan, la otorga el «juicio de Dios». Siempre fiel al formalismo jurídico impuesto, la dama du Chastel había comenzado por pedir a su esposo "«remectez tout en la disposition de Dieu, qui fait toutes choses pour le mieulx»" (*cit. supra*), y por entregar su hijo al divino arbitrio (p. 162). Dios es el Juez Supremo y por eso, en el contexto decididamente juridicista que hemos comentado, Él es invocado como testigo: cuando el capitán envía el mensaje al príncipe, intentando –aunque con pocas esperanzas– recuperar a su hijo, dice "«...j'ay espérance qu'il aura esgard tout premier à Dieu, que je appelle à tesmoing...»" ([VII], p. 169). Finalmente, cuando los actos bélicos han concluido y el príncipe se dispone a embarcarse y partir, ocurre la instancia definitiva:

> *Mais fortune et le vent luy furent si contraires, que sa nef donna à travers d'une roche, et se fendit par le milieu, et le prince, et toulx ceulx qui estoient dedans, furent noyez et perdus. Et veult on dire que ce fut pugnition et jugement de Dieu, et qu'il devoit bien finir meschantement, quant ainsi, cruellement et injustement, il avoit fait morir l'enfant du capitaine, dont cy-dessus est faicte mention* ([XVII], pp. 207-209; fig. 3).

La tempestad acaba con la vida del felón y de los suyos –siempre atados al destino de su mal señor–. En primer término, el accidente fue atribuido a "fortuna y viento". Fortuna también ha sido la responsable designada por el niño al comprender que iba a ser muerto (p. 190). La asociación "fortuna y viento" por la que acá se opta, es felizmente descriptiva por el común denominador de ambos conceptos, de ser indomables. La noción de "juicio de Dios" restablece el justo orden allí donde la magnitud de la transgresión tornaba insuficiente el repudio de los hombres. Y el divino juicio llega, efectivamente, con el naufragio y muerte del traidor. La expresión ilativa empleada en el texto para introducir la explicación del juicio de

Dios –"veult on dire"– indica la diferencia entre la causa inmediata (fortuna y viento) y la causa última.

7. Conclusiones

La epístola constituye una reflexión sobre los alcances del juramento y las obligaciones para con la familia y el monarca, planteada desde la perspectiva femenina. Ana de Francia aporta la voluntad de transmitir su rica experiencia de gobierno a su hija y para ello transforma el texto, valorizando la función de la mujer que, desde el lugar de subordinación que le confieren la teología, el Derecho y la sociedad, se convierte en legalizadora del honor marital pero, sobre todo, como educadora del hijo, hace posible que éste acepte su destino en paz. En ambos casos, la mujer es la última garante del mecanismo social que asegura la continuidad del sistema, aunque para ello debe pagar el alto costo de sacrificar sus más caros afectos.

El discurso iconográfico sugiere también varias lecturas, además de la literal, ilustrativa de la letra de cada capítulo: al poner en relación las dos miniaturas de página entera que reproducimos (fig. 1 y fig. 2), la primera, precediendo las enseñanzas y la última cerrando la epístola, vemos que ilustran dos universos diferentes y, más que complementarios, diría aquí, opuestos: femenino, interior, iniciático el uno y masculino, exterior, casi apocalíptico el otro.

Finalmente, en otro nivel de análisis, si retomamos los conceptos acerca del sacrificio del hijo en las tres religiones, la *Epístola* se convierte en fuente de reflexión que sería fructífero estudiar en relación no sólo con el pensamiento político sino también con el religioso en tiempos de profunda inquietud espiritual.

Bibliografía

AUERBACH, Erich., *Mimesis. La representación de la realidad en la literatura occidental*, México, F.C.E., 1996 (1ª ed. alemana, 1942).

BAYARD, Jean-Pierre, *Sacres et couronnements royaux*, París, de la Maisnie, 1984.

BURIN, Elizabeth, *Manuscript Illumination in Lyons, 1473-1530*, Turnhout, Brepols, 2001.

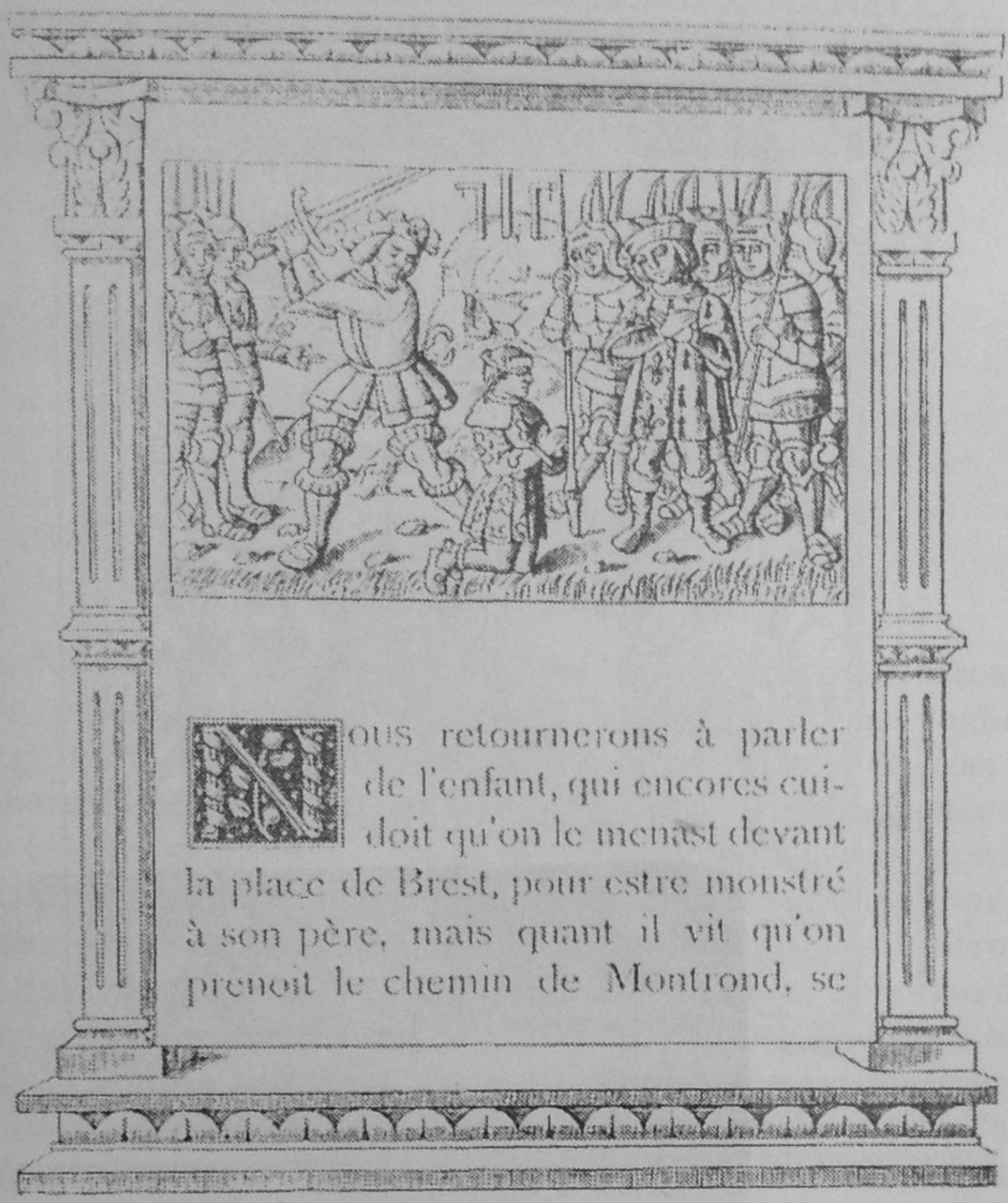
CEBALLOS-ESCALERA y GILA, MARQUÉS de la FLORESTA, Alfonso de, *Heraldos y reyes de armas en la corte de España*, Madrid, Iberoamericanas, 1993.

CHAZAUD, A[rmand]-M. (ed.), *Les Enseignements d'Anne de France duchesse de Bourbonnois et d'Auvergne à sa fille Susanne de Bourbon*, Marsella, Laffitte

(réimpression de l'édition de Moulins, 1878, avec reproduction des miniatures originales d'après les dessins de M.A. Queyroy), 1978.
Chronique du religieux de Saint Denys contenant le règne de Charles VI de 1380 à 1422 publiée en latin et traduite par M.L. Bellaguet, 1842. Introduction de Bernard Guenée, Dijon, Comité des travaux historiques et scientifiques, 1994.
CONTAMINE, Philippe, *Guerre, État et Société à la fin du Moyen Âge. Études sur les armées des rois de France, 1337-1494*, París-La Haya, Mouton, 1972.
CONTAMINE, Philippe, *La Guerra en la Edad Media*, Barcelona, Labor, 1984.
CONTAMINE, Philippe, *La Guerre de Cent Ans*, París, P.U.F., 1972.
Crônicas de los reyes de Castilla desde Alfonso el Sabio hasta los Católicos Don Fernando e Isabel, Madrid, B.A.E., 1953.
FOSTER, Joseph, *The Dictionnary of Heraldry. Feudal Coats of Arms and pedigrees*, Londres, Studio (previamente publicado en 1902 como *Some Feudal Coats of Arms*), 1994.
FROISSART, Jean, *Chroniques. Textes traduits et présentés par Andrée Duby*, París, Stock, 1997.
Historiens et Chroniqueurs du Moyen Age: Robert de Clari, Villehardouin, Joinville, Froissart, Commynes, éd. établie et annotée par A. Pauphilet; textes nouveaux commentés par E. Pognon, Brujas, Gallimard, 1963 (Bibliothèque de la Pléiade).
HOMET, Raquel, "Dos bibliotecas del Condestable Carlos de Bourbon: Moulins y Aigueperse", *Incipit*, XIX (1999), 77-134.
HOMET, Raquel, "Las enseñanzas de Anne de France, duquesa de Bourbon, a su hija Suzanne: un manual destinado a la educación de una dama" (en prensa).
KING, Margaret, *Mujeres renacentistas. La búsqueda de un espacio*, Madrid, Alianza, 1993.
LA SALE, Antonio de, *El paraíso de la reina Sibila*, Ed. Ma.-J. Lemarchand, Madrid, Siruela, 1985.
LA SALE, Antoine de, *Jehan de Saintré*, Éd. et présentation de Joël Blanchard, trad. de Michel Quereuil, París, Librairie Générale Française, 1995.
LA SALE, Antoine de, *Oeuvres completes*, t. I: *La Salade*. Éd. critique par F. Desonay, Lieja-París, Droz, 1935.
LORRIS, Guillaume de; MEUN, Jean de, *Le Roman de la Rose*, Éd. d'après les mss. BN 12786 et BN 378, traduction, présentation et notes par A. Strubel, París, Librairie Générale Française, 1992 (También versión española de Juan Victorio, Madrid, Cátedra, 1998).
MARÍA DE FRANCIA, *Laïs*, ed. bilingüe y prólogo de L. A. de Cuenca, Madrid, Ed. Nacional, 1975.
NEUBECKER, Ottfried (adaptation française de HARMIGNIES, Roger), *Le grand livre de l'héraldique. L'histoire, l'art et la science du blason*, Turín, Bordas, 1997.
Pardès, 22, *Le sacrifice du fils dans les trois monothèismes*, París, Cerf, 1996.
PERROY, Édouard, *La guerra de los cien años*, Madrid, Akal, 1982.
PIZAN, Christine de, *Le Livre des Faits et Bonnes Moeurs du roi Charles V le Sage*,

trad., introduction, chronologie et index par E. Hicks et Th. Moreau, París, Stock, 1997.
PRADEL, Pierre, *Anne de France, 1461-1522*, París, Publisud, 1986.
Sagrada Biblia, versión de Nácar Fuster, E. y Colunga, Madrid, B.A.C., 1941.
El Sagrado Corán, Buenos Aires, El Nilo, 1953.
SENELLART, Michel, *Les Arts de gouverner. Du* regimen *médiéval au concept de gouvernement*, París, Seuil, 1995.
SHAHAR, Shulamith., *Childhood in the Middle Ages*, Londres, Routledge, 1992.
SMEYERS, Maurice, *La miniature*, Turnhout, Brepols, 1974.

Figura 1. La ilustración que precede al texto de Les Enseignements..., *muestra a Ana de Francia, duquesa de Borbón y su hija Susana. Todas las miniaturas están enmarcadas por columnas que, en el caso de las ilustraciones de media página (figura 2), encierran también el texto. Elizabeth Burin supone pueda atribuirse la autoría a Guillaume Le Roy* (op. cit., *p.* 272).



Nous retournerons à parler de l'enfant, qui encores cuidoit qu'on le menast devant la place de Brest, pour estre monstré à son père, mais quant il vit qu'on prenoit le chemin de Montrond, se

Figura 2. Miniatura que precede al capítulo [XIII]: la decapitación del niño. Puede apreciarse la inicial decorada.

Figura 3. Miniatura que precede a la última página del relato, ilustrando el naufragio de la nave del príncipe de Gales.

SPUNTI SULLA CONDIZIONE DELLA DONNA NELLA NOVELLISTICA TRECENTESCA

MARIA GIUSEPPINA MUZZARELLI
(Università di Bologna, Italia)

Morbide donne, splendide donne, ragguardevoli, delicate, vezzose donne, valorose, piacevoli, bellissime, amabili, carissime donne, vaghe, leggiadre, magnifiche, nobilissime, mansuete ed adorne donne, così il Bocacccio fa esordire nel *Decameron* chi, della "onesta brigata di sette donne e di tre giovani", proponeva di volta in volta una novella ai compagni e alle compagne[1]. Una giaculatoria gentile e gratificante che immediatamente, per opposizione, mi ha richiamato alla mente la sequela di tutt'altro genere recitata dal francescano Roberto Caracciolo da Lecce nel corso di una delle prediche che tenne a Padova nel 1455: "o femina diabolica, o femina via inferni... o femina saltatrix, femina pomposa, femina maledicta" "o femina caput peccati, o femina maligna, o femina prava" e ancora: "o femina infernalis, o femina incredula, o femine gaiosone, o femine mundane, o femine supersticiose, o femina vana"[2].

Non si tratta qui di contrapporre una serie di aggettivi ad un'altra per sostenere magari che la novellistica bassomedievale proponeva una visione della donna positiva e del tutto diversa da quella avanzata, seppure a

---

[1] Le citazioni dal *Decameron* saranno di qui in avanti dall'edizione a cura di V. BRANCA, Torino, 1993, 2 voll. (I ediz. 1980). Va visto L. BATTAGLIA RICCI, *Boccaccio*, Roma, 2000. Vedere G. GUNTERT, *Tre premesse e una dichiarazione d'amore. Vademecum per il lettore del 'Decamneron'*, Modena, 1997, in partic. p. 14 dove l'autore osserva che delle 100 novelle 92 contengono nell'esordio un'apostrofe rivolta alle donne.

[2] O. VISANI, "Pubblico e temi del Quaresimale padovano del 1455 di Roberto Caracciolo da Lecce", *Giornale storico della letteratura italiana*, CLVII (1980), 541-556, in partic. pp. 552-553.

qualche decennio di distanza, da questo come da altri predicatori. Gli esordi del *Decameron* hanno poco valore sul piano della testimonianza della concezione e tanto meno della condizione della donna medievale. Eppure anche queste formule contribuiscono in qualche misura a fissare il registro, cortese e misurato, dei racconti destinati peraltro proprio alle donne anche se il *Decameron*, come ha osservato Francesco Bruni, non circolò esclusivamente presso il pubblico femminile, tutt'altro[3].

Prima tuttavia di sviluppare, seppure a grandissimi tratti, il tema della considerazione e, se possibile, della condizione delle donne sulla base della testimonianza offerta dalla novellistica trecentesca[4], mi preme compiere poche osservazioni di carattere introduttivo.

La possibilità e i limiti dell'utilizzazione delle novelle come fonte storica hanno trovato una consacrazione teorica definitiva con l'inserimento, nel 1973, del fascicolo dedicato alla novella nella collana della "Typologie des sources du Moyen Age occidental"[5]. Ma la natura di questa fonte pone a uno storico problemi tali da giustificare il titolo del secondo capitolo del fascicolo: "La nouvelle, miroir d'une societé et d'une mentalité?". La stessa domanda se l'è posta Massimo Miglio secondo il quale è "difficile definire in positivo la possibilità di utilizzazione storica della novellistica"[6]. Una utilizzazione che a tutt'oggi appare piuttosto limitata: Cherubini si è occupato del mondo contadino nella novellistica italiana del XIV e del XV secolo utilizzando in particolare una novella di Gentile Sermini[7] e ha inteso ricavare dalle novelle di Giovanni Sercambi elementi utili alla ricostruzione in generale della

---

3 Secondo Battaglia, la destinazione delle novelle alle donne, una trovata del Bocacccio, implicava un atteggiamento letterario e costituiva una presa di posizione nell'ambito della cultura e del costume come appare con chiarezza già dal proemio: S. BATTAGLIA, *La coscienza letteraria del Medioevo*, Napoli, 1965, in partic. p. 669. Va visto F. BRUNI, "Come ´non´ si racconta una novella nel *Decameron*: Madonna Oretta (VI,1)", in "*Leggiadre donne...*". *Novella e racconto breve in Italia*, a cura di F.Bruni, Venezia, 2000, pp. 3-11, in partic, pp. 3-5.

4 In generale, sulla novella, vedere *Favole Parabole Istorie. Le forme della scrittura novellistica dal Medioevo al Rinascimento (Atti del Convegno tenutosi a Pisa dal 26 al 28 ottobre 1998)*, a cura di G. Albanese, L. Battaglia Ricci, R. Bessi, Roma, 2000.

5 A. SEMPOUX, *La nouvelle*, Turnhout, 1973 (Typologie des sources du Moyen Age occidental, 9).

6 M. MIGLIO, "La novella come fonte storica. Cronaca e novella dal Compagni al Pecorone", in *La novella italiana (Atti del convegno di Caprarola, 19-24 settembre 1988)*, Roma, 1989, 2 voll., pp. 173-190.

7 G. CHERUBINI, "Il mondo contadino nella novellistica italiana dei secoli XIV e XV. Una novella di Gentile Sermini", in *Medioevo rurale. Sulle tracce della civiltà contadina*, a cura di V. Fumagalli e G. Rossetti, Bologna, 1980, pp. 417-435.

vita trecentesca[8]. Odile Redon ha utilizzato, in due occasioni, la novellistica trecentesca: per affrontare una serie di temi connessi alla corporeità –rituale del corpo a corpo, ricerca del piacere, insaziabilità femminile ecc.– e per descrivere le rappresentazioni del lavoro[9].

Chi ha studiato la concezione della donna nel Medioevo ha compiuto qualche incursione nella novellistica ma a tutt'oggi non mi pare che esista uno studio di carattere storico dedicato specificamente alla concezione e alla condizione della donna che abbia utilizzato come fonti *Il Novellino*, composto tra la fine del XIII e l'inizio del XIV secolo in ambiente fiorentino o forse in area settentrionale[10], il *Decameron*, composto dal Boccaccio intorno al 1350, Il *Trecentonovelle*, scritto da Franco Sacchetti mercante e figlio di mercanti intorno al 1390[11] e il *Novelliere*, opera dell'inizio del XV secolo del lucchese Giovanni Sercambi[12].

La novellistica dunque, alla quale faremo riferimento, è tutta di area toscana. Nel Trecento non si è sviluppato un genere analogo a Bologna o in area padana. Bologna, come ha osservato Anselmi, guardava verso Firenze e Roma, "la sua vocazione classica è profondamente influenzata dalla presenza dell'illustre Università. Sicché l' umanesimo bolognese va dispiegando originalissime frontiere soprattutto sul terreno ermeneutico, dell'esegesi e della chiosa dei testi". "Il 'narrare', la prova letteraria... lasciano il campo a Bologna alla 'letterarietà', alla critica filologica ed erudita, all'ermeneutica"[13]. Le sessantun novelle di Sabadino degli Arienti, *Le Porrettane*, risalgono agli anni Settanta del XV secolo[14].

---

[8] G. CHERUBINI, "Vita trecentesca nelle novelle di Giovanni Sercambi", in *id.*, *Signori, contadini, borghesi. Ricerche sulla società italiana del basso Medioevo*, Firenze, 1974, pp. 3-59.

[9] Vedere rispettivamente di O. REDON, *Le corps dans les nouvelles toscanes du XIIe au XVe siècle*, Roma, 1981 (Collection de l'Ecole Française de Rome, 51), pp. 147-163 e *id.*, "Images des travailleurs dans les nouvelles toscanes des XIVe et XVe siècles", in *Artigiani e salariati. Il mondo del lavoro nell'Italia dei secoli XIII-XV*, Pistoia, 1984, pp. 395-416.

[10] Vedere M. PICONE, "L'invenzione della novella italiana", in *La novella italiana*, cit., pp. 119-154. *Ibidem* vedere anche E. MALATO, *La nascita della novella italiana: un'alternativa letteraria borghese alla tradizione cortese*, pp. 3-45. Le citazioni sono dall'edizione con introduzione di G. MANGANELLI, Milano, 1975 (I ediz. 1957). Più recente l'edizione a cura di G. FAVATI, Genova, 1970.

[11] Le citazioni e i rimandi sono dall'edizione a cura di A. LANZA, Milano, 1993 (I ediz. 1984).

[12] Citazioni e rimandi dall'edizione a cura di L. ROSSI, Roma, 1974, 3 voll.

[13] G. M. ANSELMI, *Il tempo ritrovato. Padania e Umanesimo tra erudizione e storiografia*, Modena, 1992, in partic. p. 61.

[14] *Dizionario Biografico degli Italiani*, s. v. *Arienti, Giovanni Sabadino*, vol. 4, Roma, 1962, compilat. G. GHINASSI, pp. 154-156.

Nonostante i rischi e i limiti, è possibile considerare le novelle come il luogo nel quale si elaborarono e manifestarono paure e desideri della società[15] ma anche come luogo nel quale la società stessa si rispecchiava. Cercherò quindi di utilizzarle come fonte per ricostruire almeno qualche tratto della concezione e, se possibile, anche della condizione di quelle donne che affollano i racconti dei novellieri ed alle quali si rivolgeva con parole gentili il Boccaccio. Che età hanno le donne delle novelle? Come sono descritte? Lavorano, e se lavorano, quali attività svolgono? Se il *Decameron* è, come è stato definito, l'epopea dei mercanti[16], le donne protagoniste dell'opera del Boccaccio sono le loro mogli? Sono le stesse donne di cui parlano i *Libri di ricordanze scritti* da quegli stessi mercanti principali ispiratori e protagonisti delle novelle? Tentiamo qualche risposta.

Il Novellino, scritto fra 1280 e il 1300, è composto da storie brevi che consentono solo poche notazioni. Le storie di questa, come delle altre raccolte finalizzate al diletto e all'ammonizione, raccontano casi divertenti o edificanti nei quali le donne corrispondono, non di rado, ad alcuni topoi: la femmina vana, ad esempio, o la moglie infedele. Il pubblico era verosimilmente omogeneo al compositore: da ciò l'ambientazione di molte storie, spesso non originali, nell'ambiente mercantile. Tanto la tradizione costituita dagli *exempla*[17] quanto l'ambiente limitano dunque, fortemente, la possibilità di cogliere da questa fonte elementi inediti o propri a donne di condizione diversa da quella mercantile. Testimonianze relative a donne di quello stesso *status* sono traibili anche dai *Libri di Ricordanze* e dagli atti notarili, fonti che attestano funzioni vicariali esercitate dalle donne in assenza dei mariti o che le rappresentano come custodi delle masserizie della casa, ma di tutto ciò non v'è traccia o quasi nelle novelle. Se confrontiamo queste ultime con altre fonti coeve (prediche, trattati, libri di memorie o atti notarili) mi pare innanzitutto che si ricavi il medesimo dualismo che corrisponde alla usuale visione della donna in epoca medievale, tanto disprezzata quale materializzazione della lussuria quanto apprezzata per

---

15 O. REDON, "Le corps...", p. 148.

16 La definizione è di V. BRANCA, *Boccaccio medievale*, n. ed., Firenze, 1970. Franco Cardini, a conclusione di una riflessione condotta nel saggio –F. CARDINI, "Il *Decameron*: un "Genesi" laico? Le dieci giornate della rifondazione cavalleresca del mondo", *Quaderni Medievali*, 12 (1981), 105-120–, si è interrogato sulla "tenuta" della definizione del *Decameron* come epopea mercantile (p. 119).

17 C. BREMOND, J. LE GOFF, J.-C. SCHMITT, *L'exemplum*, Turnhout, 1982 (Typologie des sources du Moyen Age occidental, 40). Vedere S. BATTAGLIA, "Dall'esempio alla novella", in *La coscienza letteraria del Medioevo*, pp. 487-547.

essere continuatrice della specie[18]. Le novelle si incentrano frequentemente sui temi della sessualità, soprattutto per ragioni connesse alla peculiarità e alla finalità di questa fonte che doveva solleticare e divertire; ciò contribuisce a rafforzare, forse oltre il lecito, l'idea che le donne fossero considerate prevalentemente, se non solo, in quanto possibile oggetto di lussuria. L'analisi delle novelle conferma certamente l'impressione di una assoluta esiguità di ruoli femminili; ma forse anche a questo riguardo le novelle non riflettono che la macroscopicità dei fenomeni. Quanto ai ruoli lavorativi, ad esempio, le indicazioni di un mestiere femminile nel Boccaccio, nel Sacchetti e nel Sercambi raggiungono percentuali bassisssime, rispettivamente del 5, dello 0,4 e del 3,2 %, secondo i calcoli di Odile Redon[19]. In realtà, le donne lavoravano in percentuali sicuramente molto più alte nelle città del XIV secolo. Risulta che non vi fosse mestiere o quasi in cui non ci fossero donne, dai macellai ai pizzicagnoli, dai cinturai ai conciapelli. Nella stessa area toscana che fa da scenario a molte novelle sappiamo che le donne erano impegnate nella fabbricazione della seta e del lino, confezionavano abiti o ricamavano professionalmente[20]. Soprattutto operavano nel campo della prestazione d'opera domestica e le serve effettivamente non mancano nelle novelle. Ma è prevalentemente dagli atti notarili che possiamo ricavare dati sui lavori svolti dalle donne; le novelle tendono piuttosto a rielaborare ed arricchire modelli teorici di figure femminili tradizionali rivisitati alla luce dei nuovi tempi; gli stessi modelli che ricorrevano anche nell'omiletica: la "mulier vana", ad esempio, la "femina superstiziosa" o la "femina prava".

Una storia del *Novellino*, la XXVI, riguarda proprio una "mulier vana", una "molto bella donna" sempre crucciata per non essere ben vestita come le altre. Per soddisfare la vanità della moglie il marito prestò denaro ad usura e poté finalmente "fare la cotta a sua mogliera" ma il saggio profeta Merlino svelò a tutti come, nella bellissima cotta, avessero parte i nemici di Dio[21].

Molti predicatori stigmatizzarono questo tipo di donna: Bernardino da

---

[18] Vedere i saggi contenuti in *Idee sulla donna nel Medioevo: fonti e aspetti giuridici, antropologici, religiosi, sociali e letterari della condizione femminile*, a cura di M. C. De Matteis, Bologna, 1981 e *Né Eva né Maria. Condizione femminile e immagine della donna nel Medioevo*, a cura di M. Pereira, Bologna, 1981.

[19] O. REDON, "Images des travailleurs", p. 400.

[20] Vedere *Donne e lavoro nell'Italia medievale*, a cura di M. G. Muzzarelli, P. Galetti, B. Andreolli, Torino, 1991 e *Il lavoro delle donne*, a cura di A. Groppi, Roma-Bari, 1996.

[21] *Il Novellino*, nov. XXVI, pp. 40-41.

Siena, Giacomo della Marca, Roberto Caracciolo da Lecce, Bernardino da Feltre in un'epoca, fra il XIV e XV secolo, in cui molti, donne e uomini, amavano addobbarsi riccamente e in cui si formalizzarono regole dettagliate circa gli ornamenti leciti, diversi per quantità e valore a seconda della condizione sociale della famiglia ma anche a seconda del sesso[22]. Era condivisa l'idea che alle donne spettasse un minor ornato rispetto agli uomini della medesima condizione sociale[23].

Le donne vane e dedite ad una eccessiva cura di sé costituiscono un motivo moderatamente ricorrente nella novellistica. Il Sacchetti definì le donne fiorentine come "i migliori dipintori del mondo"[24] capaci, tra l'altro, di trasformarsi da nere in bianche, ma anche gli uomini amavano seguire la moda. Una novella ha, infatti, per protagonista un fiorentino che andato a Verona a "vagheggiare", a veder donne cioè, inciampò, a causa della gorgiera, in una pietra che, preso da rabbia, si dispose a uccidere quale fosse un nemico in carne ed ossa. Il racconto offrì a Sacchetti. il destro per una deplorazione generale delle vanità: "O quante usanze per la poca fermezza de' viventi sono ne' miei tempi mutate... Io scrittore non potrei contare, per altrettanta scrittura quanto tutto questo volume contiene, le usanze mutate ne' miei dì"[25]. Già Boccaccio aveva osservato come "quelle vertù che già fu nell'anime delle passate hanno le moderne rivolta in ornamenti del corpo; e colei la quale si vede indosso li panni più screziati e più vergati e con più fregi si crede dovere essere da molto più tenuta e più che l'altre onorata"[26]. Aggiunge la narratrice della decima novella: "Io mi vergogno di dirlo, perciò che contro all'altre non posso dire che io contro a me non dica: queste così fregiate, così dipinte, così screziate o come statue di marmo mutole e insensibili stanno o sì rispondono, se sono addomanda-

---

22 Vedere D. OWEN HUGHES, "Le mode femminili e il loro controllo", in G. DUBY, M. PERROT, *Storia delle donne. Il Medioevo*, a cura di C.Klapisch-Zuber, Roma-Bari, 1990, pp. 166-193; M. G. MUZZARELLI, *Gli inganni delle apparenze. Disciplina di vesti e ornamenti alla fine del Medioevo*, Torino, 1996 e M. T. GUERRA MEDICI, *L'aria di città. Donne e diritti nel Comune medievale*, Napoli, 1996, sui vestiti delle donne pp. 39-46.

23 M. G. MUZZARELLI, *Guardaroba medievale. Vesti e società dal XIII al XVI secolo*, Bologna, 1999, in partic. pp. 336-349.

24 *Il Trecentonovelle*, nov. CXXXVI, pp. 272-274, in partic. p. 273.

25 *Ibidem*, nov. CLXXVIII, pp. 400-403, in partic. p. 402. Sulla vanità vedere C. CASAGRANDE - S. VECCHIO, *I sette vizi capitali. Storia dei peccati nel Medioevo*, Torino, 2000, pp. 25-33 e M. G. MUZZARELLI, "La vanagloria fra gusto e peccato negli ultimi secoli del Medioevo", *Doctor Seraphicus*, XLV (1998) [dedicato a "Vizi e virtù secondo Bonaventura e nella tradizione cristiana medievale"], 99-116.

26 *Decameron*, I, 10, pp. 116-121, in partic. 116-117.

te, che molto sarebbe meglio l'aver taciuto"[27]. In una novella del Sacchetti[28] si narra di un farsettaio che sposò una vedova che "era nerissima", di pelle cioè, un po' scura. La poveretta, per diventare chiara come le altre, si raschiava la cute fino a sanguinare: un esempio di quella vanità stigmatizzata dai predicatori, ma anche una probabile prova della difficoltà per una donna ad essere accettata se diversa rispetto ai canoni estetici diffusi[29]. Si legge infatti nei *Ricordi* di Giovanni di Pagolo Morelli che Giovanna, molto bella, era bianca e bionda[30]: ecco forse perché la moglie di Bartolino farsettaio si scorticava per imbianchire. Sempre il Morelli, consigliava di prendere per moglie una fanciulla che "non sia troppo vana, come di vestimenti, d'ire a tutte le feste e a nozze e ad altre cose vane"[31].

Il Sacchetti, l'abbiamo visto, di quando in quando interviene direttamente nel racconto per dichiarare di aver visto o udito personalmente –"io scrittore" vidi, udii ecc.– fatti e vicende che trascolorano così in cronaca[32]. Come abbiamo detto, egli testimonia che una buona parte della società del suo tempo, donne quindi, ma anche uomini, era "mutabile e corrente a pigliare le nuove fogge". Segue una descrizione sapida di fogge che rendono ridicolo o impraticabile qualsiasi gesto della vita comune o almeno descritte come tali con complementi costituiti da guinzagli al collo, bestie appiccate al petto, piedi incatenati, che poi altro non erano che collane, ornamenti di pelliccia e scarpe con i lacci lunghissimi[33]. Sempre nel racconto del Sacchetti, ma in un'altra novella, l'amore per gli ornamenti da parte delle donne è dimostrato essere tale da trasformarle "in grandissime loiche" rendendole capaci di ricorrere ad argomenti capziosi quando non a vere e proprie invenzioni, nel caso specifico quella di un animale inesistente, il lattizzo, in difesa della loro vanità[34].

Anche la "femina prava" o "infernalis", per ricorrere ancora una volta alla terminologia di Roberto Caracciolo da Lecce, è rappresentata in più

---

27 *Ibidem*, p. 117.

28 *Il Trecentonovelle*, nov. XCIX, pp. 200-202.

29 Vedere R. RENIER, *Il tipo estetico della donna nel Medioevo*, Bologna 1972 (rist. anast. ediz. orig. Ancona, 1885) e C. PANCINO, "Soffrire per ben comparire. Corpo, bellezza, natura e cura", in *La moda*, Torino, 2003 (Storia d'Italia. Annali Einaudi 19), pp. 5-42.

30 Giovanni Pagolo MORELLI, *Ricordi*, in *Mercanti scrittori*, a cura di V. Branca, Milano, 1986, pp. 101-339, in partic. p. 153.

31 *Ibidem*, p. 169.

32 Vedere A. VARVARO, "Tra cronaca e novella", in *La novella italiana*, pp. 155-171.

33 *Il Trecentonovelle*, nov. CLXXVIII, pp. 400-403, in partic. p. 403.

34 *Ibidem*, nov. CXXXVII, pp. 275-277.

occasioni nella novellistica: nel *Novellino* nel racconto di cui é protagonista la moglie del re che fece uccidere tutti gli uomini del reame sopra i sessanta anni, in odio al vecchio maestro del re[35]. Anche, in altre novelle di questa raccolta, compaiono notazioni negative sulla natura delle donne: "tale è natura di femmina, che mai bene non fa", "nullo dee follemente credere alla moglie"[36]. La donna della novella LIX, ad esempio[37], si rivela crudele; incapace di mantenere il segreto è invece la donna della novella LXVII[38]. Ma il *Novellino* racconta anche storie di donne che muoioni per troppo amare[39], di una donna che aveva "intelletto d"uomo" consolata da Seneca per la morte di un figlio[40], di un'altra, intrepida, che non riusciva a tollerare le villanie[41]. Nel *Novellino* non vi é insistenza sui temi, prevalenti invece, nella raccolta del Sercambi, legati alla sfera della sessualità e quindi non ricorre frequentemente la rappresentazione della donna come oggetto di lussuria o incline alla sensualità. Questa raccolta presenta, insomma, una visione "tradizionalmente" bipolare, alquanto astratta e priva di una tinta dominante nella raffigurazione di figure femminili.

Dopo il *Novellino* nella novellistica irrompe Boccaccio. Con Boccaccio cambia la forma della novella, basti pensare all'uso che egli fa della "cornice"[42], e cambia l'immagine della donna o, perlomeno, muta il registro della rappresentazione: i toni si fanno più sfumati e appare meno netta l'opposizione tra donna ideale e donna reale. Già nell' *Elegia* di madonna Fiammetta, ha osservato Vittore Branca, egli aveva "risolto il romanzo nella vicenda psicologica di una donna del suo tempo"[43]. Nel *Decameron* le novelle sono raccontate perlopiù da donne che non appaiono unicamente come emblemi di astratti vizi e virtù. Nel nome di un umanissimo principio, l'aver compassione degli afflitti, comincia nel *Proemio* il racconto di

---

35 *Il Novellino*, nov. C, pp. 144-149 (si tratta di una delle diciotto nuove novelle date dal Borghini).

36 *Ibidem*, rispettivamente pp. 147 e 146.

37 *Ibidem*, pp. 65-66.

38 *Ibidem*, pp. 78-79.

39 *Il Novellino*, nov. LXXXII, pp. 92-93.

40 *Ibidem*, nov. LXXI, pp. 81-82.

41 *Ibidem*, nov. LI, p. 60.

42 P. L. CERISOLA, "La questione della "cornice" del *Decameron*", *Aevum*, XLIX (1975), 137-156. Vedere anche F. BRUNI, *Boccaccio. L'invenzione della letteratura mezzana*, Bologna, 1990, spec. pp. 235-288 e E. MENETTI, *Il Decameron fantastico*, Bologna, 1994, in partic. p. 32 e pp. 43-44.

43 Introduzione al *Decameron*, p. VIII.

altrettanto umane storie di mariti gelosi, mogli troppo giovani per uomini vecchi, donne appassionate che muoiono d'amore, fanciulle "vaghe", frati gaudenti.

In cambio del refrigerio e delle consolazioni ricevute in una fase di sofferenza della sua vita, il poeta dichiara nel proemio di voler prestare alleviamento a chi più d'altri ne aveva necessità[44]: a quelle "vaghe donne", che "dentro a dilicati petti, temendo e vergognando, tengono l'amorose fiamme nascoste... e oltre a ciò, ristrette da' voleri, da' piaceri, da' comandamenti de' padri, delle madri, de' fratelli e de' mariti, il più del tempo nel piccolo circuito delle loro camere racchiuse dimorano e quasi oziose sedendosi, volendo e non volendo in una medesima ora, seco rivolgendo diversi pensieri, li quali non è possibile che sempre sieno allegri. E se per quegli alcuna malinconia, mossa da focoso disio, sopravviene nelle lor menti, in quelle conviene che con grave noia si dimori, se da nuovi ragionamenti non è rimossa: senza che elle sono molto men forti che gli uomini a sostenere"[45]. Poiché la fortuna ha fatto un torto alle donne dotandole di minor forza – il Boccaccio condivide l'assunto tradizionale della debolezza, non solo fisica, femminile– l'autore intende raccontare cento novelle "in soccorso e rifugio di quelle che amano" facendole raccontare da sette donne e da tre uomini. Non solo la fortuna ma anche la storia sembra aver fatto loro torto rendendole "ristrette" dai voleri e dai piaceri dei loro padri e mariti e riducendole "nel piccolo circuito delle loro camere". Per queste donne "ristrette" e "racchiuse"[46] Boccaccio dichiara di scrivere, per consigliarle e per dilettarle. Un "quadro vago... di donne oziose e fantasticanti d'amore", ha osservato Vittore Branca[47], un quadro che aveva una lunga tradizione letteraria. Ma, forse, Boccaccio aveva in mente più che oziose e leggiadre femmine sospiranti, donne non protagoniste per eccellenza nella scena storica promosse, quasi a riscatto e a ribaltamento della realtà, a coprotagoniste assieme agli uomini quando non a protagoniste assolute della sua opera. Non mi pare una novità di poco conto. Le donne del *Decameron* escono "dal piccolo circuito delle loro camere" e s'avviano in brigata a par-

---

44 R. STEFANELLI, "Donne allo specchio tra canzoni e ballate", *Rivista di Letteratura Italiana*, XIV, 1-3 (1996), 13-39, in partic. p. 18 ove si dice che il nostro scrittore compie un'operazione pedagogica che suona in un certo senso restaurativa della condizione socio-morale delle donne giacchè il libro doveva servire a far loro passare la noia e a ricondurle pacificamente nell'alveo della quotidianità.

45 *Decameron*, Proemio, pp. 7-8.

46 C. CASAGRANDE, "La donna custodita", in *Storia delle donne*, pp. 88-128, in partic. pp. 104-128.

47 V. BRANCA, Note al *Proemio* del *Decameron*, p. 9.

lare di loro stesse e degli uomini, di amori impossibili e di piaceri effimeri, di fatti di vita, insomma, che le vedono spesso come personaggi principali[48]. Un rovesciamento consapevole dell'ottica tradizionale –pur riferita e presente nel *Decameron*– che voleva, come l'autore fa dire a Filomena, che le femmine da sole, senza l'aiuto e il consiglio degli uomini non sapessero reggersi: "Noi siamo mobili, riottose, sospettose, pusillanime e paurose"[49]. Perciò Boccaccio fa aggiungere ad Elissa: "Veramente gli uomini sono delle femine capo e senza l'ordine loro rade volte riesce alcuna nostra opera a laudevole fine".

In più novelle, Boccaccio sembra esprimere, non si sa quanto condividendola, la concezione della donna propria, verosimilmente, al suo tempo ed al suo ambiente. Il giovane mercante piacentino della novella II, 9 –per contrastare l'opinione di Bernabò Lomellin da Genova convinto di avere per moglie "la più compiuta di tutte quelle virtù che donna o ancora cavaliere in gran parte o donzello dee avere"– afferma di aver "sempre inteso l'uomo essere il più nobile animale che tra' mortali fosse creato da Dio, e appresso la femina; ma l'uomo, sì come generalmente si crede e vede per opere, è più perfetto; e avendo più di perfezione, senza alcun fallo dee avere più di fermezza e così ha, per ciò che universalmente le femine sono più mobili, e il perché si potrebbe per molte ragioni naturali dimostrare"[50]. L'intera novella che ha per protagonista Bernabò è dedicata a questo tema: se cioè esistono donne capaci di resistere alle lusinghe o se invece sia casta solo colei che "non fu mai da alcuno pregata o se pregò non fu esaudita". La moglie di Bernabò –dopo tribolate vicende e truci inganni– fu riconosciuta come effettivamente virtuosissima.

Leggiamo in una novella del Boccaccio che "le femine a niuna altra cosa che a fare questo –il riferimento è all' esercizio della sessualità– e figliuoli ci nascono"[51] e ancora che la donna doveva essere sottomessa al governo dell'uomo al quale apparteneva, umile, paziente, ubbidiente oltre che onesta[52]. Il bene comune, il costume e la natura stessa affidavano alla donna un ruolo subordinato. "Son naturalmente le femine tutte labili e inchinevoli, e perciò a correggere la iniquità di quelle che troppo fuori de' termini posti loro si lasciano andare si conviene il baston che le punisca"[53].

---

[48] MENETTI, *Il Decameron fantastico*, pp. 31-32.

[49] *Decameron*, I, Introduzione, p. 37.

[50] *Decameron*, II, 9, pp. 283-302, in partic. p. 287.

[51] *Ibidem*, V, 10, pp. 692-705, in partic. p. 697.

[52] *Ibidem*, IX, 9, pp. 1092-1099, in partic. p. 1093.

[53] *Ibidem*, p. 1094.

"Buon cavallo e mal cavallo vuole sprone, e buona femina e mala femina vuol bastone", lo stesso proverbio che compare, con minime varianti fra quelli che compongono il *Libro di buoni costumi* di Paolo da Certaldo "Buon cavallo e mal cavallo vuole sprone; buona donna e mala donna vuol signore, e tal bastone"[54].

Sul tema della necessità di punizione fisica per la donna poco pronta all'ubbidienza si sono espressi sia Bocacccio, sia Sacchetti, sia Sercambi. Giosefo –in una novella di Boccaccio– tratta la moglie "cattivella" come un asino ritroso a bastonate e l'uomo riceve il consiglio e la solidarietà di altri uomini[55]. Nella novella LXXX del Sercambi, una certa Fiorita, presuntuosa e odiosa, viene punita corporalmente da un uomo che nemmeno era suo marito ma che in quanto uomo aveva il diritto di intervenire chiedendo addirittura una ricompensa in prestazioni sessuali[56]. In due novelle, il Sacchetti tratta analoga materia risolvendo la questione in botte fino alla rottura d'ogni osso a una donna ("cotta, livida e percossa") restía all'obbedienza[57]. Il Sacchetti raccomandava però di non picchiare la "buona femmina", "perché s'ella mutasse i buoni, potrebbe pigliarli li rei, come spesso avviene, quando li buoni cavalli sono abattuti e aspreggiati, diventano restii"[58]. A cavalli o ad asini vengono dunque assimilate le donne che non rispondono al modello di ubbidienza caro agli uomini, perdendo così il diritto ad essere riconosciute come esseri umani.

L'ultima novella del *Decameron* sembra offrire alle donne alle quali era espressamente dedicata l'opera –l'abbiamo letto nel proemio– il modello da imitare con la storia della pazientissima Griselda da guardiana di pecore divenuta moglie di un marchese che la volle in sposa per sfida alle convenzioni[59]. Sotto i poveri panni d'origine, Griselda nascondeva "alta vertù" e, soprattutto, inconsumabile pazienza messa a dura prova dalle crescenti angherie del marito che si voleva cerziorare della sua tempra ed insegnarle ad essere moglie e in quanto tale a "partorire... perpetua quiete" all'uomo. Tanto sacrificio portò in premio alla donna il riconoscimento del suo merito e la conferma del suo ruolo: un posto nella famiglia e nella società che Griselda si dovette guadagnare a carissimo prezzo. È una no-

---

[54] Paolo da CERTALDO, *Libro di buoni costumi*, in *Mercanti scrittori*, pp. 1-99, in partic. p. 43.

[55] *Decameron*, IX, 9, pp. 1092-1099.

[56] *Il Novelliere*, Ex. LXXX, pp. 107-113.

[57] *Il Trecentonovelle*, nov. LXXXV e LXXXVI, pp. 172-174 e 174-178.

[58] *Ibidem*, p. 178.

[59] *Decameron*, X, 10, pp. 1232-1248.

vella molto studiata[60] della quale si sono trovati scarsi e vaghi antecedenti, verosimilmente molto prossima alla sensibilità dei contemporanei del Boccaccio disposti a riconoscere un ruolo alle donne ma a condizioni assai gravose. La moglie doveva essere un fiore di virtù per godere dell'apprezzamento del marito, mercante estensore di memorie giunte fino a noi. Doveva cioè essere onesta, intelligente, poco incline a frivolezze, pacifica e capace di accrescere la vita del marito "di grazia, amore e avere", come si legge nella *Cronica domestica* di Donato Velluti [61].

La misoginia del tempo trovava espressione in leggi che, come quella di cui si narra nella novella del Boccaccio di Madonna Filippa, puniva aspramente l'adulterio della donna ma, non certamente, quello dell'uomo. A una donna capace di "ben parlare", madonna Filippa appunto, il Boccaccio attribuisce il merito di ottenere la modifica del "crudele statuto"[62]. Ma il "ben parlare" implicava cultura, educazione, esercizio, tutti apprendistati preclusi, salvo rarissime eccezioni, alle donne[63] condannate dunque a subire uno stato di cose conseguente al predominio maschile, anche in campo culturale. Come asseriva madonna Filippa, "le leggi dovrebbero essere comuni e fatte con consentimento di coloro a cui toccano. Le quali cose di questa non avvengono, ché essa solamente le donne tapinelle costrigne... e oltre a questo, non che alcuna donna, quando fatta fu, ci prestasse consentimento, ma niuna ce ne fu mai chiamata"[64]. Ma quando mai si era chiesto la partecipazione di una donna alla stesura di uno Statuto? Se le donne volevano anche solo sapere qualcosa di quanto si era deciso in una assemblea consigliare –alla quale poteva partecipare, seppure non fosse affatto ben visto, persino un fanciullo ma mai una donna– era costretta a umilianti sistemi: questo è quanto si narra nell' exemplo XLVIIII del Sercambi[65] (ma anche nel *Novellino*). In tale novella una donna riesce

---

60 Va visto C. KLAPISCH-ZUBER, *Il complesso di Griselda*, in ID., *La famiglia e le donne nel Rinascimento a Firenze*, Roma-Bari, 1988, pp. 154-191.

61 Donato VELLUTI, *La cronica domestica*, a cura di Volpi, I. Del Lungo, Firenze, 1914, p. 210. Vedere M. C. de MATTEIS, "La donna e la vita quotidiana nell'Italia tardo medievale", in *Frau uns spatmittelalterlicher Alltag*, Wien, 1986 (Osterreichische Akademie der Wissenschaften, Veroffentlichungn des Instituts fur mittelalterliche Realienkunde Osterreichs, 9), pp. 409-428, in partic. pp. 420-426.

62 *Decameron*, VI, 7, pp. 745-749.

63 Si può vedere M. L. LENZI, *Donne e madonne. L'educazione femminile nel primo Rinascimento italiano*, Torino, 1982.

64 *Decameron*, VI, 7, p. 748.

65 *Il Novelliere*, ex. XLVIIII, vol. I, pp. 283-288.

a sapere dal figlio, minacciandolo, che cosa era stato deliberato in consiglio e il fanciullo, che non voleva rivelare alla madre le determinazioni consigliari, le raccontò una cosa falsa. Le raccontò, infatti, che in consiglio si era stabilito che ogni marito potesse avere tre mogli e la donna, allarmata, convinse altre donne a insorgere contro tale ingiusta deliberazione. La novella mirava a dimostrare l'incapacità delle donne a mantenere un segreto ma, in realtà, testimonia altro: conferma come le donne fossero rigidamente escluse da ogni sede decisionale, anche quando le decisioni le riguardavano, ma rivela anche il cruccio per la mancata partecipazione e la volontà delle donne, pur marginalizzate, di reagire alle ingiustizie.

Le donne delle novelle di Boccaccio sono, quasi sempre, descritte come "bella e vaga giovinetta", "bellissima donna" , "giovane donna e gentile" ma anche "piacevole e fresca foresozza, brunazza e ben tarchiata"[66] o "una giovane compressa, di pel rosso e accesa"[67]. Le donne della novellistica sono, perlopiù, molto giovani, tredici, quattordici, quindici anni che sposavano, non di rado, uomini vecchi[68] e, conseguentemente, spesso vedove giovani[69] –Spina rimase vedova a sedici anni[70]– frequentemente "oltraggiate"[71], cioé stuprate. Si tratta di fatti noti, di comportamenti praticati e teorizzati, testimoniati dunque anche dalla novellistica dove si declinavano in racconti perlopiù dilettevoli eventi spesso drammatici e, non di rado, violenti.

Quando il racconto contiene un riferimento ad una attività lavorativa, le donne risultano fanti, cioé serve, o impegnate a filare la lana. Una vedova guardiana delle vacche è protagonista di una novella del Sercambi[72]; una "ostratrice overo balia" compare in un'altra storia del Sercambi[73]. Sempre il Sercambi, parla di una fanciulla che traeva la seta da bachi[74]: una madre vedova e la sua giovane figlia "faccendo lor seta e guadagnando" riuscivano a vivere onestamente anche senza il sostegno di un uomo.

---

66 *Decameron*, VIII, 2, p. 896.

67 *Ibidem*, V, 10, p. 694.

68 *Ibidem*, IV, 10 o VII, 9.

69 Vedere *Upon my Husband's Death. Widows in the Literature and Histories of Medieval Europe*, a cura di L. Mirrer, Ann Arbor, 1992.

70 *Decameron*, II, 6.

71 *Ibidem*, I, 9.

72 *Il Novelliere*, ex. CI, vol. II, pp. 224-229.

73 *Ibidem*, ex.V, vol. I, pp. 50-54. Sul tema vedere V. FILDES, *Madri di latte, balie e baliatico dall'antichità al XX secolo*, Cinisello Balsamo, 1997 (ediz. orig. Edinburgh, 1986).

74 *Il Novelliere*, ex. VI, vol. I, pp. 55-57.

Monna Moccina di venticinque anni "com'è uzansa de' lavoratori d'andare a llavorare", lavorava cioé nei campi con il marito[75]. Griselda era stata guardiana di pecore[76], Gostanza era ammaestrata nell'arte marinaresca ma non probabilmente a fini lavorativi. Carapresa, la giovane che Gostanza incontra a Lipari, faceva la serva presso certi pescatori cristiani. Carapresa condusse Gostanza nella casa di una "bonissima donna saracina"; in essa costei "con alquante altre femine dimorava senza alcuno uomo, e tutte di diverse cose lavoravano di lor mano, di seta, di palma, di cuoio diversi lavorii facendo"[77]. Gostanza si mise a lavorare con loro. Una novella del Sercambi, il XVII° exemplo, parla di una bella giovane fiorentina "nomata Checca delli Asini..., vedova, la quale stava in una casa a IIII solaia in nella quale tornavano –nel senso di abitavano– più donne faccendo ciascuna vita per sé. In nel primo solaio tornava monna Lionora de' Pulci; in nel secondo solaio tornava monna Pasquina de' Medici; in nel terso solaio stava la soprascritta monna Checca, sola; in nel quarto solaio tornava monna Onesta de' Perussi vedova, con alcuna fante"[78]. Le donne coabitavano o vivevano comunque vicine per solidarietà, per sostenersi l'un l'altra e anche, come si evince dalla vicenda, per controllarsi reciprocamente ma non sappiamo se svolgevano qualche attività lavorativa, insieme o da sole. Non doveva essere frequente il caso di donne che vivevano sole tanto da indurre lo scrittore a segnalare casi del genere: il Sercambi narra che, a Pistoia, madonna Antonia, vedova, viveva sola[79]. Un'altra giovane fiorentina di cui parla il Sercambi rimasta vedova andò, invece, a vivere con la famiglia del fratello[80].

Le donne della novellistica appartenevano perlopiù ad un ambito sociale "medio" quando non ad un'area di qualche privilegio estesa fino a comprendere l'ambiente mercantile ed è per questa ragione che non risultano svolgere attività lavorative al di fuori delle mura domestiche ma, in casa, dovevano avere una funzione economica rilevante, scarsamente valorizzata dalla novellistica e riconosciuta, invece, dall'omiletica. Ecco le parole di Bernardino da Siena pronunciate nel corso del Quaresimale fiorentino del 1424: "Tu stai fuora e guadagni ed ella in casa e conserva la

---

75 *Ibidem*, ex. XXXV, pp. 222-225.

76 *Decameron*, X, 10, pp. 1232-1248.

77 *Ibidem*, V, 2, pp. 609-618.

78 *Il Novelliere*, ex. XVII, vol. I, pp. 129-135.

79 *Ibidem*, ex. XXVIII, vol. I, pp. 185-189.

80 *Ibidem*, ex. LXVIII, vol. II, pp. 57-60.

roba... Se tu, marito, guadagni e non ài chi conservi, la casa va male. Non avendo donna, la roba tua va male"[81].

Il Sacchetti, che infarcisce i suoi racconti di particolari realistici, enumera un cospicuo numero di attività lavorative maschili: mercanti, medici, notai, lavoranti di lana, contadini, calzolai, ritagliatori (venditori cioè di stoffe), farsettai, fabbri, asinai, beccai, rigattieri, orafi. Tutti lavori che conferivano un ruolo a chi li faceva. Alle donne, invece, il lavoro non dava un'identità. Quasi tutte filavano la lana[82], molte lavoravano nei campi e sostituivano e aiutavano i mariti nelle attività che solo a questi ultimi conferivano identità e ruolo. Tutte svolgevano in casa molti lavori: poco appariscenti, interstiziali, di sostegno, integrativi. In una novella, compare una "trecca con un paniere di ciriege in capo"[83], non di rado si segnala una serva disposta, magari, fare da mezzana. A Simona che muore sfregandosi sui denti una foglia di salvia, "bella e leggiadra secondo la sua condizione e di povero padre figliuola" conveniva "con le proprie braccia il pan che mangiar volea guadagnare e filando lana sua vita" reggere[84]. Le novelle non ci dicono niente di più a questo proposito mentre noi sappiamo da altre fonti, non solo dagli atti notarili ma anche, ad esempio, dal trattato di Francesco da Barberino, *Reggimento e costumi di donna* (1318-20) che le donne erano presenti nelle città in diversi settori di lavoro: maestre di canto, di danza e di buone maniere, fornaie, molinare, merciaie, lavandaie, albergatrici, barbiere. Tutte attività esterne alla casa andavano svolte svolgere solo in caso di necessità, se povere o vedove cioè, mentre l'occupazione per la donna che voleva onestamente mantenersi era, per Francesco da Barberino, quella di filare e tessere in casa[85].

Tutt'altro che frequenti, anche se presenti, le meretrici[86]. Due meretri-

---

81 Il passo è ripreso e commentato da R. RUSCONI, *San Bernardino da Siena, la donna e la "roba". Atti del convegno storico bernardiniano, L'Aquila, 1980*, S Atto di Teramo, 1982, pp. 97-110.

82 Di una donna che filava di notte disturbando il vicino racconta la novella CXCII di Sacchetti, pp. 438-442.

83 *Il Trecentonovelle*, nov. XVII, pp. 35-39.

84 *Decameron*, IV, 7, pp. 546-553.

85 Vedere A. GIALLONGO, *Il galateo e la donna nel Medioevo*, Rimini, 1987, in partic. p. 166. Vedere inoltre C. OPITZ, "La vita quotidiana delle donne nel tardo Medioevo (1250-1500)", in *Storia delle donne*, cit., pp. 330-401, in partic. pp. 362-377.

86 *Il Novelliere*, ex. LI, vol. I, pp. 299-304. Sul tema vedere M. S. MAZZI, *Prostitute e lenoni nella Firenze del Quattrocento*, Milano, 1991 e R. RINALDI, "´Mulieres publicae´. Testimonianze e note sulla prostituzione tra pieno e tardo Medioevo", in *Donne e lavoro nell'Italia medievale*, cit., pp. 105-125.

ci compaiono in una storia narrata dal Sercambi; sempre il Sercambi tratteggia in un'altra novella qualche elemento della vita di due meretrici: Belluccia e Divisia hanno avuto entrambe un bambino senza, si desume, essere sposate. Entrambe sono povere e "per poter meno spendere, sapendo l'una dell'altra la vita teneano [cioè che "Belluccia tenea un amico bagascio e Divitia tenea uno prete"], disseno insieme se piacea loro di prendere una casa e fare una vita, che tanto mettesse l'una quanto l'altra e con quella spesa"[87]. Di un'altra meretrice si parla all'ex. LXXXXVIII, che ricalca una storia del *Decameron*, si tratta di una fanciulla di quindici anni che esercitava il meretricio a Venezia; la fanciulla, molto furba, riuscì ad alleggerire un incauto mercante di una ingente somma di denaro[88].

Un caso particolare di attestazione delle capacità di una donna e di difficile accettazione di ruoli femminili non tradizionali si profila nel *Decameron*: è quello di Giletta di Narbona, figlia di un medico che viveva presso un gentiluomo, il conte di Rossiglione[89]. La fanciulla, "dal padre aveva assai cose apprese", e si presentò al re di Francia per tentare di guarirlo da un malanno che aveva trovato impotenti i maggiori medici, dicendogli: "Monsignore, voi schifate la mia arte perché giovane e femmina sono, ma io vi ricordo che io non medico con la mia scienza anzi con l'aiuto di Dio e con la scienza del maestro Gerardo nerbonese, il quale mio padre fu e famoso medico mentre visse". La fanciulla, di fatto, guarì il re che, per ricompensa, si dichiarò disposto a darla in sposa all'uomo da lei indicato; ma questi rifiutò l'offerta, quantunque la conoscesse e la trovasse bella, dicendo: "Monsignore, dunque mi volete voi dar medica per mogliere? Già a Dio non piaccia che io sì fatta femina prenda giammai". Solo utilizzando l'ingegno alla donna riuscì, dopo tribolate vicende, a farsi accettare dall'uomo che aveva chiesto di sposare.

Come non collegare la donna immaginaria di questa novella alla vera e realmente vissuta Christine di Pizan (nata a Venezia nel 1365) istruita dal padre dotto in medicina e in astrologia, che andò a vivere con la figlia alla corte del re di Francia? Nella realtà, Christine rimasta vedova con tre figli a venticinque anni –si era sposata a quindici– riuscì a mantenere se stessa e i figli mettendo a frutto la propria sapienza[90]. Un caso

---

87 *Il Novelliere*, ex. LXIII, vol. II, pp. 31-34.

88 *Ibidem*, ex. LXXXXVIII, vol. II, pp. 206-212.

89 *Decameron*, III, 9, pp. 429-442.

90 Vedere *Dizionario biografico degli italiani*, s.v. *Cristina (Christine) da Pizzano (de Pizan)*, compilat. J. Y. TILLIETTE, Roma, vol. XXXI, 1985, pp. 40-47 e E. CARRARA, "Christine de Pizan. Biografia di una donna di lettere del XV secolo", *Quaderni Medievali*, 29 (1990), 65-81.

eccezionale, eppure esistito. Altrettanto eccezionale, eppure provata, fu la sua consapevolezza della marginalizzazione patita dalle donne fondata in buona misura sulla mancata istruzione delle fanciulle. Si veda quanto scrisse Christine nel suo *La cité des dames*[91]. Se era raro che una donna potesse ricevere un'istruzione, quand'anche accadeva, era difficile per lei poterla mettere a frutto e nel contempo farsi accettare come donne ancorché dotte.

La Calidonia di quattordici anni, protagonista di una storia del Sercambi[92] ha in comune con la protagonista della novella del Boccaccio la difficoltà a fare accettare la sua sapienza e la necessità di ricorrere a stratagemmi per realizzare il proprio piano. Calidonia riuscì a risolvere il caso che infelicitava il re del Portogallo ma dovette ricorrere ad un duplice travestimento, presentandosi cioè sotto le spoglie di un uomo e, segnatamente, di un medico.

Se le informazioni circa la condizione delle donne traibili dal *corpus* delle novelle sono, tutto sommato, scarse, molti elementi di esse consentono invece di delineare la concezione che avevano delle donne i novellieri, che non sembra la pensassero del tutto allo stesso modo. La posizione del Sercambi nei confronti delle donne, appare molto più severa di quella del Sacchetti. Sercambi –che si proponeva non solo di divertire il suo pubblico ma anche l'edificazione morale di esso– ha tratteggiato figure femminile basandosi sugli stereotipi di irrazionalità, inferiorità intellettuale e pericolosità sociale per la assoluta mancanza di qualsiasi freno morale soprattutto nei comportamenti sessuali. Vediamo nelle sue novelle punizione esemplari inflitte a mogli infedeli o indisciplinate, donne lussuriose che provocavano immani rovine, femmine intelligenti sì, ma volte al male, che gabbavano i mariti.

Sacchetti, al quale interessava più divertire che moralizzare l'uditorio, dimostra un atteggiamento meno severo nei confronti delle donne che riconosce e rappresenta come stolte in proporzioni analoghe agli uomini. Le credulone delle novelle CCXVII-CCXVIII e CCXIX[93] sono donne giovani "gentil giovane di pochi anni", "giovane castellana vedova", "due giovinette gentili" che cadono nei trabocchetti loro tesi da uomini senza scrupoli – in due casi si tratta di giudei– per ragioni analoghe: una per paura del parto, una per amore del figlio e le ultime due per avere figli. Donne gio-

---

[91] Se ne veda la traduzione italiana con testo a fronte *La città delle dame*, a cura di P. Caraffi, Milano, 1997.

[92] *Il Novelliere*, ex. IIII, vol. I, pp. 34-49.

[93] *Il Trecentonovelle*, nov. CCVII-CCIX, pp. 514-522.

vani, ignoranti e, come le voleva la società del tempo, accettate solo in quanto madri danno adito a racconti che suscitano nel pubblico l'ilarità. Ma il Sacchetti tratta la materia con delicatezza.

Il Boccaccio ha, nei confronti delle donne, espressioni moderate e inedite capacità di cogliere aspetti positivi nella loro natura e funzione. Senza volersi soffermare sulle grandi figure tragiche, quelle della IV giornata[94], dove campeggiano figure femminili dotate di una vera e propria santità laica[95], anche nelle storie più ordinarie, Boccaccio mostra un atteggiamento misurato e, per niente, misogino. Descrive donne stolte –la "bamba e sciocca" che si crede amata dall'"agnolo Gabriello"[96]–, avide, come la moglie di Guasparuolo da Genova[97], irose[98], una donna "bizzarra, spiacevole e ritrosa"[99], o infedeli come la donna di Pietro di Vinciolo[100]: le stesse femine "pompose", "maligne" o "superticiose" di Roberto Caracciolo da Lecce. Il Boccaccio autore del *Decameron*[101] descrive queste figure femminili con misura, spesso le giustifica e le tratta con la stessa indulgenza con la quale usualmente si accosta alle debolezze anche degli uomini.

Boccaccio testimonia anche la consapevolezza degli uomini ma, probabilmente, anche delle donne del suo tempo, della scarsità di ruoli offerti alle donne e, nel nome di questa consapevolezza, fa dire a una vecchia "che pareva pur santa Verdiana che dà beccare alle serpi la qual sempre co' paternostri in mano andava a ogni perdonanza... e quasi da tutti era tenuta una santa": "Di questo mondo ha ciascuno tanto quanto ne toglie, e spezialmente le femine, alle quali si convien troppo d'adoperare il tempo quando l'hanno che agli uomini, per ciò che tu puoi vedere, quando c'invec-

---

94 Vedere G. GUNTERT, *Tre premesse e una dichiarazione d'amore. Vademecum per il lettore del "Decameron"*, cit., cap. V "Ghismonda, Lisabetta e il corpo testuale", pp. 135-197.

95 G. M. ANSELMI, "Chiara d'Assisi fra Dante e la tradizione letteraria italiana", *Studi e problemi di critica testuale*, 49 (1994), 71-80, in partic. p. 78.

96 *Decameron*, IV, 2, pp. 487-504, in partic. p. 492.

97 *Ibidem*, VIII, 1, pp. 890-894.

98 *Ibidem*, IV, 3, pp. 505-515.

99 *Ibidem*, IX, 7, pp. 1080-1083, in partic. p. 1080.

100 *Ibidem*, V, 10, pp. 692-705.

101 Nelle opere del Boccaccio come esistono due diversi piani letterari, uno "alto" e uno "basso", così si registrano in esse due diverse concezioni della donna, quella che trova espressione nel *Decameron* e quella del *Corbaccio*. Vedere M. VEGLIA, "Nella ´bottega´ del Boccaccio. Il Corbaccio tra stile e fortuna", in *Dal primato allo scacco. I modelli narrativi italiani tra Trecento e Seicento*, a cura di G. M. Anselmi, Roma, 1998, pp. 87-106.

chiamo, né marito né altri ci vuol vedere, anzi ci cacciano in cucina a dire delle favole con la gatta e ad annoverare le pentole e le scodelle"[102].

Le donne desiderose di soddisfazione sessuale trovano, quindi, in Boccaccio una giustificazione nella impossibilità di esprimere in altri ambiti la loro vitalità mentre i mariti gelosi fino all'ossessione non trovano in Bocacccio alcuna solidarietà: i gelosi sono "insidiatori della vita delle giovani donne e diligentissimi cercatori della lor morte. Esse stanno tutta la settimana rinchiuse e attendono alle bisogne familiari e domestiche, disiderando, come ciascun fa, d'aver poi il dì delle feste alcuna consolazione, alcuna quiete, e di potere alcun diporto pigliare, sì come prendono i lavoratori de' campi, gli artefici delle città e i reggitori delle corti, come fece Iddio che il dì settimo da tutte le sue fatiche si riposò, e come vogliono le leggi sante e le civili"[103].

"Tutta la settimana rinchiuse", si legge in quest'ultima novella, così come nel *Proemio* le si descriveva –come abbiamo detto– "nel piccolo circuito delle lor camere racchiuse". In una società in movimento in cui gli uomini per ragioni "di mercatura" si allontanavano spesso dalle loro case, conoscevano altri luoghi, incontravano più persone, le donne erano custodite, segregate, rinchiuse entro le mura domestiche che segnavano i confini del mondo che era loro consentito conoscere e abitare. Cresciute in fretta, sposate giovanissime, subito madri e molto presto vecchie, la vita delle donne si disfaceva prima di quella degli uomini, non lasciava alcuna orma nella società e dava, a chi la viveva, soddisfazioni limitate, non foss'altro in quanto circoscritte al solo ambito domestico.

Chi si aspettava dalla novellistica la testimonianza di ruoli diversi e più ampi rispetto a quelli attestati da altre fonti è destinato a rimanere deluso. Si registrano sì, condizioni ribaltate: mogli che comandano i mariti, oppure resistenze offerte dalle donne ai comandi maritali; molte storie riguardano donne furbe e indomite o mariti sciocchi gabbati mentre altre celebrano amori liberi. Ma tutto ciò porta a esiti nefasti, serve a dimostrare come, infrangere le regole, non reca altro che danno. Le novelle sono costruite nel rispetto dei canoni vigenti che solo il *Decameron* sembra volere un po' forzare[104].

---

[102] *Ibidem*, in partic. p. 697.

[103] *Ibidem*, VII, 5, pp. 821-832, in partic. p. 822.

[104] Secondo Cardini la brigata sulla quale regna incontrastata Pampinea era stata concepita dal Boccaccio per "rifondare" l'ordine sconvolto dalla peste e dal polverizzarsi delle istituzioni e dei costumi. Nell'interpretazione di Cardini, Pampinea sarebbe la protagonista della redenzione del gruppo dei nivellatori che, attraverso una sorta di psicoterapia di gruppo,

Ma se le novelle sono anche il luogo in cui si manifestavano i desideri della società del XIV secolo, ebbene i mercanti protagonisti delle novelle di Sercambi e del Sacchetti sembrano, perlopiù, desiderare donne pronte a concedersi ed esigere mogli fedeli ed ubbidienti. Boccaccio ha un'immaginazione un più ampia: nel *Decameron*, ma non certo nel *Corbaccio*, sembra che immaginasse un mondo in cui uomini e donne potessero amarsi senza tener troppo conto delle differenze di ceto, in cui Isabetta potesse amare Lorenzo, il garzone dei suoi fratelli; un mondo in cui, per amore, si fosse disposti a sacrificare tutto quello che si aveva, Federigo che uccide il suo sparviero per amore di madonna Giovanna[105]. Un mondo in cui non fosse criticabile "ragionar di donne e compiacer loro" come fece il Boccaccio proprio nel *Decameron* e come, egli riferisce, gli fu rimproverato[106]. Un mondo in cui anche alle donne fosse concessa qualche "consolazione"[107] e, in cui, il podestà fosse disposto a mutare una legge misogina[108]. Un mondo capace di esprimere posizioni intermedie, sfumate nei confronti delle donne, disposto a risarcirle dei sacrifici che loro imponeva: un mondo che poi si è faticosamente e lentamente realizzato e che, anche il Boccaccio, con *Decameron*, ha contribuito a creare.

intendeva rifondare il mondo in termini etici e civili. Cfr. CARDINI, *Il "Decameron": un "Genesi" laico?* , cit.

[105] F. CARDINI, "Il banchetto del falcone, ovvero l'amante mangiato", *Quaderni Medievali*, 17 (1984), 45-71.

[106] *Decameron*, Introduzione alla IV giornata, pp. 459-470, in partic. p. 466.

[107] *Ibidem*, VII , 5, p. 822.

[108] *Ibidem*, VI, 7, p. 749.

IMAGENES Y REPRESENTACIONES DE MOROS Y JUDIOS EN LOS FUEROS DE LA CORONA DE CASTILLA (SIGLOS XI - XIII)

ANDREA MARIANA NAVARRO
(Universidad Nacional de Tucumán)

En la Corona de Castilla, las ciudades y villas de realengo y los territorios sujetos a la jurisdicción señorial laica y eclesiástica tuvieron ordenamientos jurídicos que fueron fruto de un lento proceso de fijación de las costumbres y de modos de practicar el Derecho. Los mismos reunían privilegios y normas relacionados con la organización local y representaban respuestas específicas y soluciones peculiares para la sociedad en distintos momentos históricos.

Nos proponemos, en este trabajo, estudiar el orden jurídico medieval hispánico de los siglos XI al XIII, que expresa la mentalidad de una sociedad y, especialmente, una determinada visión del mundo social. Nuestro análisis se centrará en las representaciones de moros y judíos y en los distintos significados que adquirió la «alteridad étnico-religiosa» para la cultura cristiana-occidental y la sociedad hispana en Castilla. Para el abordaje de esta temática nos planteamos dos grandes cuestiones:

a) Cómo se construyeron las «representaciones de la diferencia» y cómo se reflejó el conocimiento del «otro» (judíos y musulmanes) en el aparato jurídico que funcionó como mecanismo de definición y garantía de reproducción de papeles asignados a cada grupo étnico-religioso, rigiendo los comportamientos y organizando sus relaciones.
b) De qué manera intervenían las representaciones mentales y los presupuestos culturales en las relaciones intra e intergrupales y cómo se redefinían sus imágenes en función de diversas situaciones y conflictos por los que atravesaba la sociedad.

Las imágenes de los grupos que estudiamos estuvieron determinadas por diversos criterios según se consideren los ámbitos de convivencia, pro-

Temas medievales, 11 (2002-2003), 113-150

cedencia geográfica, origen étnico, estamental o social, diferencias jurídicas y religiosas. En cada uno de estos casos, los términos empleados por los fueros definen situaciones concretas, expresan distintas relaciones y formas de integración o exclusión adecuadas a diferentes momentos o vinculadas a una determinada situación coyuntural. Todas las variantes consideradas en el proceso de definición de las «identidades colectivas» a través de términos como «vecino», «poblador», «libre», «siervo», «cautivo», «extraño», «moro», «judío», «cristiano», «tornadizo», etc. son, en sí mismas, representaciones y construcciones históricas que muestran cómo las realidades cotidianas fijaron, frente a las diversas entidades, «sistemas de identificación» –a veces fluidos, otras veces rígidos–. Las distintas disposiciones que hacen referencia a moros y judíos también dan cuenta de las relaciones entre los grupos y sus conflictos así como los valores que los hispano-cristianos pretendían que fuesen traducidos en normas para la sociedad. Asimismo, el análisis comparativo de los fueros locales con el *Fuero Real* (siglo XIII) ofrece distinciones importantes: la política legislativa de Alfonso X cristalizó cambios significativos en la concepción sobre las «identidades colectivas», ya que pretendía respetar las entidades étnico-religiosas y enmarcar, con un sentido más estricto, a los hispano-cristianos.

1. La condición jurídica de moros y judíos

1.1. La política de «puertas abiertas»: pobladores y vecinos moros y judíos

La repoblación de ciudades y villas también adoptó amplios criterios de admisión de individuos de distintas procedencias, etnias, religión y condición jurídica. Fueron, sobre todo, los modelos forales de Extremadura los que aplicaron esta política, entre ellos el fuero de Sepúlveda (1076):

> *Que vezino ninguno non responda por cosas que fizo ante que Sepúlvega se poblasse. Esta meioría otorgo de más a todos los pobladores de Sepúlvega: que qualquiere que viniere de creencia, quier sea christiano, o moro, o judío, yengo o siervo, venga seguramientre et non responda por enemiztad, nin por depda, nin por fiadura, nin por creencia, nin por mayordomía, nin por merindadgo, nin por otra cosa ninguna que fizo ante que Sepúlvega se poblasse*[1]

[1] Emilio SAEZ (ed.), *Los fueros de Sepúlveda*, Segovia, 1953 –versión romanceada del fuero latino–, tít. XII, pp. 64-65.

El fuero de Sepúlveda contiene ciertas afinidades formales con el grupo de fueros de la familia Cuenca-Teruel: Cuenca (siglo XII), Béjar (siglo XIII) –otorgados por el rey Alfonso VIII– y el de Heznatoraf (siglo XIII)[2], concedido por Fernando III. La extensión de estas normas en un área de difícil colonización remarcó la libertad de domicilio, al conceder inmunidades y posibilidades para escapar a la condición servil, poniendo a los hombres al abrigo de las agresiones y coacciones arbitrarias y al prometer la extinción de las obligaciones contraídas en el pasado, tanto si eran originadas en el contrato como en el delito. Las ventajas que se pueden ver en los fueros de frontera –si bien fueron parte de tempranas expresiones organizativas– no marcaron el tono general del período sino fueron la base de futuros procesos de diferenciación socio-jurídica.

En el ordenamiento de las relaciones entre sujetos individuales y colectivos (naturales y extranjeros, cristianos, moros y judíos) cada fuero presentó matices que iban desde una aproximación a la uniformidad jurídica –como ejemplo de la convivencia e interacción entre una población y otra– hasta aquéllos que pautaron las relaciones de acuerdo a una escala de derechos, obligaciones, grados de integración y participación en la vida de la ciudad.

Como es sabido, los fueros distinguieron entre el conjunto amplio de pobladores (o moradores) y el grupo más restringido de vecinos con derechos y obligaciones detalladamente pautados en cada caso. Esta diferenciación, que suponía reconocimientos legales fundamentalmente a los propietarios, muestra una política que varió en el tiempo y en el espacio. El fuero de Miranda de Ebro (1099), concedido por el rey Alfonso VI, reflejó en sus disposiciones gran flexibilidad, que ha de interpretarse en el contexto de las necesidades defensivas ante la avanzada almorávide en Castilla. La equiparación de los potenciales repobladores ante la normativa fue propia también del fuero de Belinchón (1171) –villa situada al noroeste de Uclés, con cuyo fuero existen algunas concordancias– que se autocalificó de «óptimo» por los privilegios que el arzobispo de Toledo, Cerebruno, reconoció a los que acudieron a poblarla: «Iudeos qui ad Belinchon venerint populare tale foro et tales calonias habeant quomodo alios populatores christianos. Et qui de illo occiderit, octavo pectet»[3]. La Orden de

---

[2] J. GUTIERREZ CUADRADO (ed.), *Fuero de Béjar*, Universidad de Salamanca, 1975 –fuero extenso en romance, n° 14, p. 45–; Rafael UREÑA, *Fuero de Cuenca (formas primitiva y sitemática: texto latino, texto castellano y adaptación del Fuero de Iznatoraf)*, Madrid, 1935 –rúbrica X, p. 121–; Fuero de Heznatoraf, ley VII, p. 121.

[3] Fuero de Belinchón, tít. 14, en M. RIVERA GARRETAS, *El Fuero de Uclés (siglos XII-XV)*, Madrid, Instituto Nacional de Estudios Jurídicos-Anuario de Historia del Derecho Español, 1982.

Calatrava, que formó un señorío importante en la cuenca alta del Tajo, concedió a Zorita de los Canes un fuero (1180)[4] con las mismas características que el de Belinchón. En estos casos, se advierte la adecuación de las normas a diferentes necesidades de las villas de señorío eclesiástico, al hacer referencia sólo a la condición de «pobladores» en el momento inicial del asentamiento. En cambio, en el fuero otorgado a la villa de Calatalifa por el rey Alfonso VII (1141), los habitantes hispano-cristianos se reservaron los derechos de propiedad frente a judíos y musulmanes: «Quiqumque vero de populatoribus Calatalifae (exceptis Mauris et Iudaeis) tendam in sua haereditate fecerit, eam semper iure haereditario possideat. Maurus vero, et Iudaeus si ibi haereditatem fecerit, sit de palatio»[5].

Es, sobre todo, en el terreno judicial donde podemos observar los derechos diferenciados entre pobladores y vecinos de los grupos étnicos no cristianos, como lo demuestran los fueros de Cuenca-Teruel. Moros y judíos pudieron ser reconocidos como vecinos o moradores pero esta condición implicaba, sobre todo, obligaciones fiscales, no conducían a la participación o intervención en la vida política de la villa o ciudad. Por lo tanto, en algunos casos, los fueros contribuyeron a acentuar las diferencias iniciales (religiosas, culturales, de procedencia y origen étnico) al momento de la repoblación y, en otros, crearon identidades nuevas superando las diferencias religiosas y multiplicando las células de encuadramiento. Así, el alcance de los términos «vecino», «poblador» nos hablan de una sociedad que fue construyendo, además de éstos, una variedad de límites para las identidades.

En algunos fueros encontramos, también, ejemplos de las funciones públicas que podían ejercer: no se confiaban aquellos oficios como el de portazguero –en el que recaían responsabilidades de vigilancia y administración de las rentas y derechos generados por el tráfico de productos, del cual dependía el abastecimiento de todos los vecinos y moradores de la ciudad– o el de merino –que desempeñaba funciones económicas, financieras, gubernativas, de orden público y policía, judiciales y militares–; en cambio sí se atribuían funciones de alcalde –del cual dependía la resolución de los pleitos que afectaban sólo las relaciones entre grupos étnico-religiosos– o de corredores –encargados de la venta de mercancías–.

---

[4] Fuero de Zorita, tít. 11.

[5] Fuero de Calatalifa, p. 552, en T. MUÑOZ y ROMERO, *Colección de Fueros Municipales y Cartas Pueblas de los reinos de Castilla, León, Corona de Aragón y Navarra*, Madrid, 1847, t. I.

1.2. Moros de paz y moros cautivos

En los fueros aparece otro aspecto de la estratificación social y del imaginario respecto a los musulmanes. La frontera político-militar y religiosa incidió profundamente en las relaciones entre musulmanes y cristianos, dando lugar a la creación de un Derecho que oponía, según las características de las capitulaciones, la libertad jurídica como armadura legal y privilegio de los hispano-cristianos y la cautividad de los moros que se resistían a aceptar su nueva condición de súbditos del monarca castellano.

En cada época, la sociedad ha conferido al no libre (siervo, esclavo) una posición dentro de la estructura económica, social, cultural, ideológica y política. Estos conceptos tuvieron vigencia para regir las relaciones entre moros y cristianos, se registraron tanto en los fueros de señoríos eclesiástico –como Belinchón (1171)–, en las villas donde la Orden de Santiago tenía control administrativo, político, económico y eclesiástico –como Uclés (1179)–, en las fundadas por la Orden de Calatrava –como Zorita (1180)– y en los fueros de concesión real –como el de Cuenca (siglo XII), Béjar y Heznatoraf (ambos del siglo XIII)–. En todos estos pueden distinguirse las principales categorías socio-jurídicas: «moros de paz» o libres y «moros cautivos».

Los moros cautivos formaron parte del botín –junto con castillos, bestias, ganado, dinero– que beneficiaba a quienes participaban de las huestes. Dicha práctica y los derechos que de ella derivaban fueron reglamentados puntualmente por los distintos fueros. De esta forma, las relaciones de dominación que dieron origen a la dependencia personal (cautividad) propias de las sociedades de frontera, actuaron como referentes de comportamientos que tendieron a combatir, a excluir y situar en un plano de inferioridad al «otro». La cautividad no sólo benefició a intereses particulares generando un lucrativo comercio de hombres sino que sirvió como instrumento de rescate y de intercambio de cristianos y, en muchos casos, para preservar la libertad de «hombres de valor». De igual modo, los ejemplos subrayan los importantes beneficios pecuniarios que permitió la cautividad tanto para reyes como para señores laicos y eclesiásticos. En los fueros de Uclés (1179), Zorita (1180), Béjar (siglo XIII) y Heznatoraf (siglo XIII), quedaron distribuidos los beneficios que pretendían resarcir con el botín las pérdidas sufridas por los que cumplían el servicio de hueste, permitiendo concentrar de esta forma, en las principales autoridades, la quinta parte de bestias, ganado y moros obtenidos en la guerra. Por ejemplo, los fueros de Belinchón (1171) y Zorita (1180) ilustran acerca de la alteridad y marginalidad de los moros, deli-

mitan y expresan el reconocimiento de privilegios diferenciados entre los grupos hispano-cristianos[6]:

Fuero de Belinchón	Fuero de Zorita
Et cavalleros de Belinchon qui fuerint in guardia, primo erigant cavallos et plagas et postea quintent illud. Et mauro quin dederint a captivo, de illo non dent quintam archiepiscopo	*Los caballeros de Zorita que fueren en grada primeramiente gobiernen sus caballos, é sanen las llagas, é despues quinten aquello que ovieren dellos, et del moro que este diere... non den quinto al señor*

Todos estos preceptos señalan una tendencia a la despersonalización de los moros cautivos al disponer sobre ellos, no como sujetos sino como objetos muebles. Los fueros ponen de relieve dos imágenes contrapuestas que marcan diferencias sustanciales entre los moros cautivos –cuya condición jurídica generalmente se asoció a una múltiple segregación social, religiosa y económica– y los que se establecían como pobladores.

Numerosos ejemplos en el sistema normativo castellano plantean cómo enfrentaba una sociedad jerarquizada, tal la hispano-cristiana, las relaciones con otra sociedad ordenada en *status* bien diferenciados, como la islámica[7]:

Fuero de Guadalajara	Fuero de Belinchón
Moro que fuere preso en fonsado, ó en guerra, y fuere alcallad sobre cavallos de so al rey, y el rey dé cien sueldos á aquellos que tomaron, y del otro cautibo non den al rey si non su cuenta	*Et mauro qui fuerit alcallad aut tenuerit castello, dent illum ad archiepiscoporum. Cavalleros aut pedones qui aduxerint talem maurum prendant de illo C mizcales et postea dent archiepiscopo*

---

6 Fuero de Belinchón, n° 8 y Fuero de Zorita, n° 8.

7 Fuero de Guadalajara, en T. MUÑOZ y ROMERO, *op. cit*, p. 510 y Fuero de Belinchón, tít. 26. También en el Fuero de Cuenca (forma sistemática), XVIIJ, p. 684 y en Fuero de Heznatoraf, ley DCCXIJ, p. 685, donde la estipulación de las ganancias reflejan claras diferencias en la consideración de los cautivos moros: "El que moro adalil aduxiere a concejo, aya X mrs. El que cabeca de enaziado trayere, aya V mrs; et estos mrs. delos el concejo". En el mismo fuero, la ley DCCXIIJ, p. 685 establece importantes diferencias en el campo judicial: "Los moros adaliles el concejo los faga justiciar que qual manera ellos quisieren".

Estos fueros revelan de qué manera las jerarquías socio-políticas del «otro» (moros cautivos) a veces, quedaba neutralizaba pues su reconocimiento resultaba conveniente, ya que repercutía en mayores beneficios para los captores cristianos. Mientras en los fueros concedidos por el rey a Guadalajara (1133) y a Béjar (siglo XIII) se distribuyeron las ventajas económicas, en los fueros de los señoríos eclesiásticos como Belinchón (1171) y de las Ordenes Militares, como Uclés (1179) y Zorita (1180), arzobispos y maestres se convirtieron en los únicos receptores de rentas y bienes obtenidos de la nobleza sarracena[8]. Los fueros de Zorita y Béjar ejemplifican diferentes *status* de los cautivos moros[9]:

Fuero de Zorita	Fuero de Béjar
Si los hombres de termino de Zorita ovieren moros nobles cativos en las sus casas, ó en las aldeas, é estos mismos moros seguramente sirvan á sus señores	*Sj moro alcayad o sennor touiere estonz el castiello e catiua/re, si el rey lo quisiere auer, dé por él C morauedis, e sea del rey. Los otros catiuos, ricos o poures, ayalos qui los pudier auer o ganar*

La consideración de la nobleza musulmana importaba enormemente para definir el tipo de relación que se establecía en función de estrategias políticas y por el interés en el rescate.

La dependencia personal que ligó los moros a hispano-cristianos se manifestó en diversas situaciones, afirmando los derechos casi ilimitados de los señores en el terreno tanto civil como penal. Los fueros certifican la existencia de una escala jerarquizada de moros cautivos que podía ser trazada de acuerdo a su importancia económica, categorizando sus cualidades como aparece en el fuero de Cuenca (siglo XII):

> *Qual quier que vina o otra eredad o moro menestral, asi eredad commo moro que renta pueda dar, enpennarse, tengala el comprador nunca se quitando, arriendo el vso fruto della fasta que todo su auer cobre que dio por ella; et quando el sennor dela cosa lo suyo quisiere rrecobrar, quitela de enero a enero si vinna fuere, et sinon despues; et si campo fuere, quitelo de sant miguel a sant miguel; et sinon fuere lo vno njn lo otro quitelo quando*

---

8 Fuero de Béjar, tít. 928 y 988; Fuero de Uclés, tít. 22; Fuero de Zorita, tít. 23.

9 Fuero de Zorita, tít. 19 y Fuero de Béjar, tít. 928, p. 159.

quier que su aver pudiere auer, et la otra rrayz en cuenca nunca trance njn logre[10]

Asimismo, los fueros de Sepúlveda (1076), Alba de Tormes (siglo XIII), Béjar (1171) y Heznatoraf (siglo XIII) muestran a los mudéjares como artículos de relativo valor, que podían ser vendidos o alquilados como un elemento más del patrimonio personal[11]. En este caso, las tareas productivas relacionadas con un oficio especializado de los moros, constituyeron, en los contratos comerciales, un medio atractivo de asegurarse la rentabilidad económica. Por lo general, eran utilizados como mano de obra en las tareas agrícolas y ganaderas o para servicio doméstico. Las valoraciones en la compra-venta, en las listas de objetos perdidos que relacionaban a moros con bestias y ganados, aunque indican su despersonalización[12], también prueban que su utilidad en el sistema económico –revelada en una abundante reglamentación destinada a defender los derechos de propiedad sobre éstos y a protegerlos de los pleitos y robos– originaban normas protectoras que repercutían, favorablemente, en sus condiciones de vida, aunque no estuviesen inspiradas en motivos humanitarios sino en el interés económico. De todos modos, privados de la libertad y disminuidos en comparación a los demás, quedaron excluidos de la posibilidad de promover acciones de justicia, de disponer con libertad de sus bienes y de establecer cualquier tipo de relación legalmente válida.

Son significativas las connotaciones que tienen las asociaciones entre moros cautivos, bestias y otros objetos, pues indican de qué manera un grupo se expresaba sobre «otro» y orientaba su comportamiento en la prác-

---

10 Fuero de Cuenca, tít. 5, p. 689. Iguales preceptos se encuentran en el Fuero de Heznatoraz, ley DCCXX, p. 689.

11 Fuero de Sepúlveda, tít. 20, pp. 667-68: "Otrossi, mando que qui comprare moro por que quieran dar christiano cativo, den al sennor del moro el precio quel' costó et X mrs. de ganancia, et dél' el moro, et si después que el moro fuere testiguado, lo vendieren o lo malmetieren, el sennor del moro saque el christiano, dándol' el precio, assí como sobredicho es"; iguales medidas aparecen en el Fuero de Cuenca (Códice Valentino), p. 131; Fuero de Alba de Tormes, n° 91, pp. 324-325, en Américo CASTRO y Federico de ONIS, *Fueros Leoneses, de Zamora, Salamanca, Ledesma y Alba de Tormes*, Madrid, 1916; Fuero de Béjar n°30, pp. 47-48 y n° 1019, p. 170; Fuero de Heznatoraf, ley XVIIJ, p. 131.

12 Son numerosos los tratos económicos que los situaron en una posición equivalente al ganado: "Sj vendier moro dalguno o alguna heredad, aya ende medio menkal; si cauallo, VIII dineros; si asno o buey o uaca, IIII dineros" –Fuero de Béjar, tít. 568, p. 115–. El mismo contiene otras disposiciones referidas a moros como objetos perdidos, tít. 573, p. 116; sobre ventas y alquiler de moros en tít. 571, p. 116 y tít. 1019, p. 170; se estipula cuáles deben ser las condiciones del trato y la cotización comparada con otros elementos utilizados en la producción.

tica. La Reconquista imponía una actitud contra los moros cautivos, por eso las imágenes que los fueros presentan influidas por la guerra definen jurídicamente la posición militar y superior de caballeros y peones hispano-cristianos, señalando el contraste con las devaluadas identificaciones de los moros como «bestias» y «siervos». La intención de proteger la libertad de los cristianos fue otro factor que marcó la profunda diferenciación con los moros[13].

Sin embargo, existían ciertos matices, como lo muestran las representaciones positivas de los pobladores y los moros de paz. Circunstancialmente surgieron alianzas (uniones entre musulmanes y cristianos contra otros grupos sarracenos) como se dieron en el caso de Toledo, aunque fueron ocasionales y determinada por pactos para fines concretos. Asimismo, otras relaciones pacíficas fueron recogidas por los fueros. Al repercutir profundamente en el *status* de los moros, la capitulación conllevaba el respeto de ciertas garantías acordadas, en cada caso, para con los vencidos. Así pues, lograda la recuperación de tierras, ciudades y villas y superada la oposición, cabía una aceptación cuya legalización se expresaba en el *status* jurídico de los moradores o como moros de paz. La más importante de las garantías era su libertad, le permitía al islamita –al menos teóricamente– marcharse a territorio musulmán, conservar la propiedad de sus bienes y practicar su religión. Sin embargo, en las normativas encontramos algunos datos que indican que pudieron influir otros factores que limitaron las migraciones. El interés revelado en los fueros para que permaneciera esta población que garantizase la producción y las rentas, puede percibirse fundamentalmente en el Derecho especial concedido a los mercaderes, tanto judíos como moros –lo que indica que no siempre la pertenencia a otra confesión tuvo un papel sustancial en la definición del *status* jurídico–.

Existen algunas referencias sobre disposiciones relativas a conversiones que indican que éstas constituían una alternativa para permanecer en la región y modificar el *status*, evitando la marginación. En las informaciones que brindan los fueros, las conversiones de moros al cristianismo no dieron lugar a la concesión de cartas de ingenuidad, salvo algunas excepciones. Aunque la adopción de una nueva confesión suponía una

---

[13] El Fuero de Sepúlveda, tít. 90, p. 97 delineó las diferentes representaciones de cristianos y moros: "Otrossí, qui christiano vendiere por moro, si ge lo pudieren provar, sea despennado por ello; et si non ge lo pudieren vender, et si fuere de seso, sea quemado", iguales medidas tomó el Fuero de Cuenca (Códice Valentino) 39, p. 333; fuero de Béjar n° 348, p. 88: "Si uaron o muger uendier cristiano, quemarlo sil fuer prouado. Si non, el uaron aia lide; la muger prenda el fierro"; también en el Fuero de Heznatoraf, ley CCLXIX, p. 333.

influencia cultural que podía reflejarse en la modificación de las costumbres y suavizar las relaciones entre los grupos, no garantizó la libertad de los moros para disponer de su vida y de su patrimonio. El fuero de Béjar (siglo XIII) ilustra situaciones similares que se dieron en los fueros de Cuenca (siglo XII), Zorita (1180) y Heznatoraf (siglo XIII): «Qui fizier sus moros cristianos, e non oui/eren fijos, su sennor herede la buena. E si el sennor murier, heredenla sus fijos o sus here/deros»[14].

En otros casos, como en Salamanca (siglo XIII) y Ledesma (siglo XII), las conversiones dieron lugar al otorgamiento de cartas de ingenuidad: «Todo moro o mora que se tornar christiano, e su senor le fezier carta de liberdade, e a alguno algo dier acondelar, e le la negare, se ouier casa en uilla, lidie; e se non, tome el fierro, qual quelier [duenno] de carta»[15].

La sociedad hispano-cristiana plasmó así, en los fueros, distintas actitudes para apartar o aceptar la modificación de la identidad y el *status* que permitiese integrar a los grupos que procedían de otra confesión. En algunos casos, el paso de una condición a otra garantizó mayor protección en los fueros. Las distancias entre la condición jurídica de moros de paz y moros cautivos se reflejaron en diversas situaciones, principalmente en la seguridad, en las posibilidades de residir en la ciudad y en la libertad de movimiento. Los fueros registraron restricciones cuando se trataba del control sobre los bienes de los moros de condición servil, como las regulaciones establecidas en los fueros de Sepúlveda (1076), villa de realengo, que son las mismas en el señorío eclesiástico de Uclés (1179)[16]:

Fuero de Sepúlveda	Fuero de Uclés
Otrossi, el christiano que moro o mora enguare et fijos non ovieren, el sennor herede todos sus bienes	*Otrossi, el christiano que moro o mora enguare et fijos non ovieren, el sennor herede todos sus bienes*

En algunos casos, aunque se tratara de hombres libres, se concedieron en unos fueros mayores prerrogativas que en otros, como ocurrió en ciudades y villas de realengo y algunas de señoríos eclesiásticos como Belinchón (1171) y Ledesma (siglo XII)[17]:

---

[14] Fuero de Béjar, tít. 222, p. 72. Y también en Fuero de Cuenca, 5, p. 255; Fuero de Heznatoraf, ley CLXXV, p. 255; Fuero antiguo de Zorita, tít. 18.

[15] Fuero de Salamanca, tít. 241, p. 163. Y también en Fuero de Ledesma, tít. 113, p. 245.

[16] Fuero de Sepúlveda, tít. 248, p. 149 y Fuero de Uclés, p. 347.

[17] Fuero de Ledesma, tít. 163, p. 245 y Fuero de Belinchón, tít. 20.

Fuero de Ledesma	Fuero de Belinchón
Moro e mora engos uayan sueltos e non denportalgo njn nulla ren	*Et homines de Belinchon qui mauros genuos aduxerint et de sua voluntate venerint ad sua aldeas, sint securi*

Tales medidas también fueron adoptadas en Uclés –que concuerdan con el texto de Belinchón– y en Salamanca, similar al fuero de Ledesma[18].

En los fueros de Cuenca (siglo XII), Heznatoraf (siglo XIII) y Béjar (siglo XIII), los moros de paz fueron protegidos por la justicia penal al ser equiparados a los cristianos: "Quiqumque maurum pacis percusserit aut occiderit, pectet pro eo sicut pro xristiano»[19].

En cambio, las disposiciones señalan limitaciones cuando se ponía en peligro la vida de los cristianos; en esos casos, los conflictos se dirimieron dejando a los moros –que hubiesen dado muerte al cristiano– al albedrío del demandante, como en los fueros de Heznatoraf y Béjar[20]:

Fuero de Béjar	Fuero de Heznatoraf
Sj moro de paz firier o matar cristiano, por la fe / rida peche la callonna a fuero; por la muert me / tando en mano del querelloso, que saque delas calonnas e a la postre faga del cuerpo lo que quisiere	*Todo aquel que moro de paz firiere o matare, peche commo por xristiano. E si el moro de paz a xristiano firiere o matare, peche la calonna al fiel de heznatoraf. E por el matar sea metido en mano del querelloso, que le demande las calonnas o quel faga del cuerpo commo se quisiere*

1.3. Los judíos

Las relaciones entre cristianos y judíos se situaron en un plano diferente a las que se establecieron con los musulmanes. *El Libro de los Fueros de*

---

[18] Fuero de Uclés, tít. 19 y Fuero de Salamanca, tít. 239, p. 162.

[19] Fuero de Cuenca (forma sistemática), tít. XX, p. 316. También en los Fueros de Heznatoraf, ley CCCXIIIJ, pp. 315-317 y Fuero de Béjar, tít. 314 y 315, p. 85.

[20] Fuero de Béjar, tít. 315, p. 85 y Fuero de Heznatoraf, ley CCCXLIIII, pp.315-317.

Castilla (siglo XIII), que fue la redacción más antigua del Derecho territorial castellano, definió su *status* jurídico en función de la pertenencia y protección especial que unía a los judíos con el poder real: «Esto es por fuero: que los judios son del rey; maguer que sean so poder de ricos omnes o con sus caualleros o con otros omnes o sopoder de monesterios, todos deuen ser del rey en su goarda e para su seruyeio»[21].

Sin embargo, su condición jurídica varió según los concejos y los distintos fueros: desde aquéllos que los colocaron en una posición de inferioridad frente al resto de los habitantes, como el de Sepúlveda (1076), hasta las cartas que los equipararon a los demás pobladores o les dieron idéntica condición de vecinos, como en Salamanca (siglo XIII) o como el fuero de Nájera (1076), que les otorgó la misma protección que a los infanzones[22]:

Fuero de Nájera	Fuero de Salamanca	Fuero de Sepúlveda
Per homicidium de inffancione, vel de scapulato, aut de judeo, non debent aliud dare plebs de Naiera, nisi CCL solidos sine saionia	*E los iodios ayan foro como christiano; que qui lo firiere o matare, tal omezio peche como fuesse christiano o matasse uezino de Salamanca*	*Otrossí, todo christiano que firiere iudío, si ge lo pudiere provar, con dos christianos et con un iudío, peche un moravedí, et si non, salves' por su iura et partas' d' él.* *El iudío que firiere al christiano, si lo pudiere provar el christiano con tres vezinos que lo vieron, el uno que sea iudío, peche X mrs. Et si lo matare, muera por ello et pierda quanto oviere*

Sin embargo, un panorama distinto se registra en la primera concesión y en las adiciones del fuero de Castrojeriz: «Et si homines de Castro matarent Judeo, tantum pectet pro illo quo modo pro christiano, et libores similiter hominem villarum»[23].

---

[21] Galo SANCHEZ (ed.), *Libro de los Fueros de Castilla*, Barcelona, El Albir, 1991, tít. 107, p. 54.

[22] Fuero de Nájera, en T. MUÑOZ y ROMERO, *op. cit.*, p. 288; Fuero de Salamanca, tít. 341, p. 202 y Fuero de Sepúlveda, tít. XXXVIII, pp. 73-74.

[23] Fuero de Castrojeriz, en T. MUÑOZ y ROMERO, *op. cit.*, p. 38.

Esta normativa, que establecía un severo castigo por la violencia sobre judíos, fue confirmada posteriormente y, aunque demuestra la relativa ineficacia de las medidas protectoras, los judíos no tuvieron menor consideración por no ser vecinos:

> *Mortuo rex Alphonsus, venit alius rex Alphonsus de Aragon, et accepit sibi uxorem domna Urraca filia rege Alphonsi, et confirmavit ambos nostros foros, et levaverunt se varones de Castro cum tota illa Alfoz ad illa morte de rege Alphonso super illos judeos de Castriello, et de illis occiderunt, et de illis captivaverunt, et totos illos predaverunt, et illo rege Aldephonso cum illa domna Urraca regina confirmaverunt nostro foro, et fecerunt scriptum istum, ut nullus sit sublebatus amplius ista calumnia, sed de hodie in antea qui illum occiderit, pectet per illum sicut per christianum, et illos livores similiter homo villano*[24]

Los fueros ponen de relieve el papel central que tenían los conflictos en las relaciones interétnicas; para resolverlos, se adoptaron normativas que contribuyeran a limitar la violencia que causaba daños físicos y materiales. Así, por ejemplo, existieron preceptos destinados a proteger más eficazmente la vida de los judíos, multando a quienes los perjudicaban, como los que dictó Fernando III para Burgos y Villadiego (1222):

> *Sepades, que yo recibo en mi comienda et en mio defendimiento los judios de Villadiego, que son poblados en el solar del hospital de Burgos, et todo quanto han... et hayan el fuero que han los otros judios de mio regno, et que non fagan fuero ninguno sinon al hospital de Burgos... et mando a todos los mios merinos, que aquel que mal les ficiese, quel peindren por coto et por el duplo del daño que les ficieren*[25]

En razón de la servidumbre, los fueros establecieron que el resarcimiento por daños y perjuicios no se cumpliera directamente ante la parte ofendida sino respondiendo al rey o al señor[26]:

---

[24] Fuero de Castrojeriz, p. 41.

[25] Diploma de protección de Fernando III a los judíos de Burgos y Villadiego (1222), en E. de HINOJOSA, *Documentos para la Historia de las Instituciones de León y Castilla (siglos X-XIII)*, Madrid, 1919, pp. 121-125.

[26] Fuero de Cuenca (Códice Valentino) 22, p. 623 y Fuero de Béjar, tít. 892, p. 154.

Fuero de Cuenca	Fuero de Béjar
En la calonna del judío, el judío non a parte njnguna, ca todo es del rey, ca los judíos sieruos son del rrey et son de su tesoro	*Et es de saber que iudio non aya parte nin/guna en la colonna del iudio, ca todas son del rey; ca los iudios sieruos son del rey e acomendados para la bolsa del rey propia*

Un denominador común que aparece en los fueros es la imagen estereotipada de este grupo como contribuyentes. Dichas obligaciones fueron estipuladas atendiendo a distintas circunstancias, como en el fuero otorgado a la villa de Sahagún (1255) por Alfonso el Sabio:

> *Otro si mandamos que los dizieocho dineros que suelen los judios al abad por razon del cienso, que ge los den; et mandamos que el den al abad por iantar, et por todo sevicio cient moravedis cada anno, et non mas; et quien matare judio peche quinientos sueldos, et que los aya el abad, estos et todas las otras calonas, que ovieren á dar con derecho segund fuero de la villa, et segun so ley.*
>
> *...et los judios de S. Fagund non pechen con el conceyo en iantar, mas pechen con ellos en los moravedis, que han de dar cada marzo.*
>
> *Et mandamos que todas las otras cosas, que aqui non son escritas, que se iuzguen todos los de S. Fagund christianos, et judios, et moros, por á siempre por el otro fuero, que les damos en un libro escrito, et sellado de nuestro seello de plomo. Et desto mandamos facer dos privilegios en una razon, et en una manera sellados de nuestro sello de plomo, et de los sellos del abad et del convento, et otro si de el seello del conceio. Et el abad et el convento tengan un privilegio, et el conceio otro* [27]

La concesión de este fuero se dio con intervención del monarca para resolver el conflicto entre los hombres de la villa, el abad y el concejo. Lo notable es que se abolieron las pesadas contribuciones que causaban las desavenencias, reafirmándose en cambio las que los judíos debían pagar, distribuyéndose derechos y privilegios diferentes entre el abad y el concejo.

Esta imagen de los judíos es confirmada por la donación realizada por Alfonso X al Monasterio de Santa María Real de Burgos (1270):

---

[27] Fueros dados a la villa de Sahagún por D. Alfonso el Sabio en 1253, en T. MUÑOZ y ROMERO, *op. cit.*, p. 319.

Sepan quantos este privilegio vieren, como yo don Alfonso por la gracia de Dios rey de Castilla, de Toledo, de Leon, de Galicia, de Sevilla, de Cordova, de Murcia, de Jaen e del Algarve, en uno con la reyna doña Iolant mi mujer e con mios fijos, el infante don Fernando, primero y heredero, e con don Sancho e don Peydro e don Juan e don Jayme, por ruego de la infanta doña Berengella nuestra hermana, damos e otorgamos al monasterio de Santa María Real de Burgos aquellos judios que moran en el su barrio de Santa Zecilia de Briviezca, que son por nombre: Esdiello e Jhosefo fijo e Abraham del Bao, Hehud Mocaniz e Mosse so hierno e Dueña e Mosse so fijo, e damos en tal manera, que sean suyos ellos e sus fijos e sus nietos e todos quantos dellos vinieren de la linea derecha pora siempre jamas, e que ayan la abadesa e el combento que agora y son, e seran daqui adelante, destos judios sobredichos e daquellos que dellos descendieren, todos los pechos que a nos avrien a dar, e que los metan en aquellas cosas que ovieren menester las dueñas que enfermaren en el monesterio, e si algunos otros judios a agora en aquel logar, o vinieren morar de aqui adelant en aquel barrio sobredicho, que finquen pora nos, e que ayamos dellos nuestros pechos e derechos, asi como de todos los otros judios de nuestros regnos[28]

En este documento se expresó una marcada consideración por los judíos basada en el interés fiscal, revelando notables discordancias en relación a su situación jurídica. Servicios, poblamiento y renta de los judíos fueron cualidades reconocidas por la sociedad hispano-cristiana pero no siempre tenían una traducción jurídico-legal.

2. Identidades religiosas

El derecho local delineó la personalidad jurídica de cada grupo étnico poniendo el acento en diferencias culturales, étnicas, socio-jurídicas y religiosas que pesaron según distintas situaciones de contacto. En los fueros, la religión aparece como elemento de identificación, por lo que sus prácticas, los comportamientos y las creencias subyacentes se reflejaron en la identidad de cada comunidad.

En este período, sólo el fuero de Sepúlveda (1076) ofrece un caso de intervención del poder público para pautar las costumbres religiosas de los judíos: «Otrossí, ningun iudío nin iudía que non compre carne ninguna por la Pascua Mayor, nin por Navidat, nin por Cinquasma, nin tercer día

---

[28] Alfonso X hace donación de varios judíos y de ls descendientes de éstos en línea recta al Monasterio de Santa María Real de Burgos, en E. HINOJOSA, *op. cit.*, pp. 177-178.

ante, nin tercer día después, salvo cabrón o cabra; et si lo comp[ra]re, piérdalo, et tómeilo el que lo fallare»[29].

Al privilegiar el fuero de Sepúlveda las condiciones favorables para el cumplimiento de las prescripciones religiosas de los cristianos, restringía o limitaba las costumbres y ritos de los creyentes judíos, algunos de los cuales se exteriorizaban a través del consumo de determinados alimentos.

Los fueros se ocuparon, especialmente, de regular las nuevas situaciones generadas por los reajustes que las conversiones producían en las relaciones interétnicas. La mayoría de los preceptos se refieren a conversiones de moros, en contraste con lo que nos informan sobre las de judíos, pues su religión era forjadora de una fuerte identidad étnica y cultural. Las aljamas judías tenían sólida organización y ordenanzas propias que controlaban el cumplimiento de sus prácticas religiosas, obligaban a respetar el sábado, acatar ayunos y sufragar los gastos de las sinagogas. Este hecho hacía más difícil la desarticulación de su estructura comunitaria; tampoco debemos olvidar la gran incidencia que tuvieron, en la conservación de una identidad cultural, las relaciones cultivadas por sus miembros a través de los matrimonios endogámicos.

En los textos jurídicos se distinguió a los conversos o cristianos nuevos como «tornadizos». En los fueros de Belinchón (1171), Uclés (1179), Zorita (1180) y Béjar (siglo XIII) se aceptaron las conversiones aplicándose el derecho hereditario favorable siempre que se contara con descendencia, en caso contrario regía la mañería como en toda condición jurídica de dependencia: «Et homines de Belinchon qui tornadizos tornaverint, si non havuerint filios, hereditent illos inmorte»[30].

Los casos de moros conversos contemplados por los fueros nos informan sobre su desigualdad socio-jurídica: «Qual quier que sus moros fisiere xristianos et ellos fijos o fijas non oujeren, el sennor dellos herede todos los bienes. Et sy sennor delos tornadisos o de aquellos xristianos sobre ellos non biujere, los fijos del sennor hereden los bienes dellos»[31].

En estos casos, los fueros no tradujeron modificaciones en los marcos de organización e integración: más allá de la adopción de una nueva religión, había otros criterios –como la condición jurídica y el origen étnico– que tenían mayor incidencia en la regulación de las relaciones. Estas siguieron definiéndose como relaciones de dominación y subordinación. Las

---

[29] Fuero de Sepúlveda, tít. 238, p. 147.

[30] Fuero de Belinchón, n° 20; Fuero de Uclés, n° 17 y Fuero de Zorita, n° 18.

[31] Fuero de Cuenca, p. 255; Fuero de Heznatoraf, ley CLXXD, p. 255; Fuero de Béjar, N° 222, p. 72.

conversiones no eliminaron las diferencias; pudo darse una asimilación que no se vio plasmada en el mejoramiento de las condiciones de vida. Sólo en los fueros de Salamanca (siglo XIII) y Ledesma (1161) se consideró la posibilidad de que la conversión estuviese unida al *status* de libertad.

Existió, pues, aceptación para la integración de los conversos a la comunidad espiritual cristiana, pero su pertenencia a un grupo étnico, convertido en enemigo por la guerra, hizo que se conservaran las divisiones entre cristianos viejos (vencedores) y conversos moros (vencidos). Sin embargo, estas imágenes, que muestran las normativas, nos hacen suponer que los moros conversos no eran considerados un peligro físico ni ideológico.

3. La diversidad étnico-religiosa en el *Fuero Real*

El programa legislativo de Alfonso X consistía en la afirmación del Derecho regio sobre las costumbres y el Derecho foral. El rey no podía modificar el Derecho antiguo pero pretendía mejorarlo. Esta idea, expuesta en el prólogo del *Fuero Real,* cobraba fuerza al justificar que la concesión del mismo permitía desarraigar las «leyes malas» y «abusos existentes» para que los hombres pudieran vivir ordenadamente.

Uno de los aspectos en los que se centró el *Fuero Real* estaba vinculado con el delineamiento de las identidades religiosas de los grupos étnicos comprendidos en el reino. En este sentido, se respetaron las costumbres y personalidad de la comunidad judía, un tratamiento especial mereció el cumplimiento del receso sabatino impuesto por la ley judaica, que fue aceptado por los fueros para excusar la presencia de hebreos en los juicios[32].

El *Fuero Real* tenía también como objetivo preservar la identidad religiosa de cada grupo, evitando la interferencia judía sobre la religión de los hispano-cristianos:

> *Defendemos, que ningun Judio no sea osado de leer libros ningunos que hable en su Ley, y que sean contra ella en desfacerla, ni de los tener ascon-*

---

[32] Fuero Real, ley VII, Libro IV, en Antonio de SAN MARTIN (ed.), *Los códigos españoles concordados y anotados*, Madrid, 1872, t. XII, p. 406: "Nos defendemos que los judíos puedan guardar sus sábados, é las otras fiestas que manda su Ley, é que usen todas las otras cosas que han otorgadas por Sancta Iglesia, é por los Reyes: é ninguno no sea osado de gelo contrallar, no gelo toller é ninguno no les constriga que vengan, ni embien a juicio en estos días sobre dichos, ni les faga prendar, ni a fincamiento ninguno porque faga contra su Ley; otrosí, ellos no puedan llamar a ninguno a juicio en estos días sobredichos".

didos: é si alguno los tuviere, ó los fallare, quemelos á la puerta de la synagoga concejeramente. Otrosi, defendemos, que no lean, ni tengan libros á sabiendas que hablen contra nuestra Ley, que sean contra ella por desfacerla: mas otorgamos que puedan leer é tener todos los libros de su Ley, asi como les fue dada por Moysen, é por los otros Profetas: é si alguno leyere, é tuviere libros contra nuestro defendimiento, asi como sobredicho es, el cuerpo, y el haber, esté a merced del Rey[33]

La prohibición de que los cristianos adoptaran otro credo se dirigía, especialmente, a la influencia de los judíos: «Firmemente defendemos, que ningun Judio no sea osado de sosacar Christiano ninguno que se torne de su Ley, ni de lo retajar y el que lo ficiere, muera por ello, é todo lo que hubiere sea del Rey»[34].

La normativa del *Fuero Real* presenta las imágenes de moros y judíos con connotaciones negativas, comparando las conversiones de cristianos dentro de una larga lista de conductas de distinta índole, que eran mal vistas. La adopción de una confesión religiosa, que no fuera la cristiana, ponía en juego las posesiones materiales y el parentesco[35]. Las conversiones al judaísmo o al islamismo, consideradas por el *Fuero Real,* eran causa de la imposición de graves castigos.

La legislación alfonsina también se preocupó por pautar los vínculos étnico-religiosos establecidos en torno a la educación: «Ningun Judio, ni Judia no sea osado de criar fijo de Christiano, ni de Christiana, ni de dar su fijo a criar á Christiano, ni á Christiana: y el que lo ficiere peche cient maravedies al Rey»[36].

Estas relaciones –fundadas en el interés por la formación de menores en distintos aspectos (moral, religioso, profesional)– entrañaban, además de lazos afectivos, una influencia cultural y responsabilidades de quienes modelaban los comportamientos de grupos de distinta condición social. El *Fuero Real* prohibió especialmente que tanto cristianos como judíos ejercieran este tipo de función fuera del estrecho marco fijado por cada iden-

---

33 *Ibidem*, ley I, tít. II, Libro IV, p. 405. El Fuero Real también sancionó severamente los denuestos contra la religión católica, ley III, tít. I, libro IV, p. 405.

34 *Ibidem*, ley II, tít. I, libro IV, p. 405.

35 A tono con este tipo de credos aceptados pero marginados en relación con ciertos ámbitos y derechos, también el Fuero Real controló el sistema de herencias, ley XVI, p. 388: "Defendemos que ningun Clerigo, ni lego, no pueda en vida, ni en muerte, facer a judío, ni a moro, ni hereje, ni home que no sea christiano, su heredero, e si alguno lo ficiere, no vala; y el Rey herede todo lo suyo".

36 *Ibidem*, ley IV, tít. I, libro IV, p. 405.

tidad. Con esta medida, se apuntaba a consignar qué valores debían ser transmitidos en el ámbito familiar y cuáles debían ser proyectados a la vida cotidiana, en tanto éstos incidían en el orden social que las leyes intentaban garantizar. Otras funciones también quedaron sujetas a reglamentación real, siempre que se tratara de situaciones en las que «otros» –especialmente judíos– afectasen la vida de los cristianos. Esto se dio en dos aspectos principales[37]:

Mandamos que ningun Herege, ni Judio, ni Moro, no sea Bozero por christiano, ni siervo, ni ciego, ni descomulgado, ni sordo, ni loco, ni home que no haya edad cumplida

Judio ninguno no faga emprestido á usura, ni en otra manera sobre cuerpo de christiano ninguno, y el que lo ficiere, pierda cuanto diere sobre él, y el christiano puedase ir libremente cuando quisiere: é pena, ni Pleyto que sobre sí faga para no se poder ir no vala

Con idénticas connotaciones se presenta otro precepto del *Fuero Real,* tendiente a regular las obligaciones de los padres solteros, de distinto grupo étnico-religioso, con sus hijos[38]. El principal interés estaba centrado en salvaguardar y proteger a los menores; aunque reconoce obligaciones compartidas, siendo leyes cristianas, el *Fuero Real* especificó derechos distintos y favorables a los padres cristianos. También este fuero se ocupó de regular los matrimonios intergrupales:

Si alguna muger libre casare con siervo á sabiendas, pierda quanto hobiere, é hayanlo los fijos derechos si los hobiere, ó dende ayuso: é si los no hobiere, hayanlo los parientes mas propinquos la meitad, é la otra meitad el Rey: é finque ella con el siervo si fuere christiano é si fuere Moro, ó Judio, mueran por ellos amos: mas si por aventura ella no supiere, que era siervo, partase dél luego que los supiere, é no haya pena: é si luego que lo supiere no se partiere dél, haya la pena sobredicha. Y esto mismo sea de los homes libres que casaren con las mugeres que fueren siervas[39]

---

[37] *Ibidem*, ley IV, libro I, p. 361 y ley V, libro IV, p. 405.

[38] *Ibidem*, ley III, tít. VIII, pp. 389-390: "...Y esto mandamos de los fijos de los christianos: ca si fuere fijo de christiano, e de mora, o de judía, o de muger de otra ley: mandamos que e christiano lo tenga siempre, e haya la costa del otro asi como sobredicho es. E si despues de tres años el padre lo negare por fijo, mientra anduviere en Pleyto, el padre sea tenido de dar el gobierno fasta que sea juzgado el Pleyto: e si no fuere dado por padre, haya las costas de la madre... e lo que es dicho de los fijos solteros, eso sea de los fijos de los casados que fueren partidos por sancta Iglesia, o por alguna razo derecha".

[39] *Ibidem*, ley III, tít. XI, p. 414.

Esta disposición pretendía mantener el orden, conservando las diferencias religiosas y condición jurídica. Religión y etnia otorgaban un *status*, su impronta se imponía por encima de la voluntad de los hombres. En el *Fuero Real*, estos dos criterios fueron ordenadores de la sociedad, determinaban una jerarquía fijando a los individuos en una función que no se podía alterar ni modificar. La religión no formaba parte de una elección sino se la concebía como un valor interior, sustancial de la existencia y de la personalidad de cada comunidad y, especialmente, en la política de Alfonso X, como factor esencial para la construcción de la identidad del reino.

4. Distintas situaciones de convivencia
El ámbito judicial

Los fueros ofrecen un reflejo de la realidad social en la que fueron aplicados y las intenciones de quienes administraban el poder para conducir a los grupos étnico-religiosos dentro de determinados causas de orden público. Más allá de revelar los comportamientos pautados, nos interesa observar, en las normas sociales establecidas y en las expresiones del lenguaje jurídico, las formas de interacción que indican en qué áreas se produjeron los conflictos interétnicos y de qué manera se resolvieron teóricamente los casos en los que se infringían los límites fijados por el Derecho y las costumbres.

Las imágenes de los grupos étnico-religiosos se construyeron –en estas circunstancias– según el tamiz por el que pasaba la mayor o menor gravedad del delito o la violencia, según los criterios de valoración de las conductas que debían ser observadas o aquéllas que podían aceptarse con mayor flexibilidad. Cada caso judicial mostrará una variedad de percepciones sobre las relaciones entre demandantes y ofendidos, adversarios, deudores, agresores, sobre aliados y testigos, funcionarios y administradores de justicia, sin perder de vista las diferencias que comportaban la condición jurídico-social.

Las variantes en las normativas que regían los procedimientos judiciales (las sanciones, las sentencias y resarcimientos por las ofensas) permiten ver cómo funcionaron los mecanismos que ordenaban la interrelación de las partes en conflicto y los significados que adquiría la vinculación entre Derecho y justicia en las mentalidades colectivas. La aplicación de reglas sobre demandas con las que se abría el proceso judicial, las pruebas que justificaban o ponían en duda las querellas, los juramentos como formas de averiguar la «verdad», los plazos y participación de testigos e intervención de los jueces, presentaron facetas diferentes.

Sobre las demandas con las que se iniciaban los pleitos entre cristianos y judíos, los fueros de Cuenca (siglo XII) y Béjar (siglo XIII) determinaron las mismas obligaciones para las partes enfrentadas: «Si el judio con el xristiano non quisiere prouar aquello que viere, doble toda la demanda; este mismo juizio aya el xristiano que con el judio non quisiere firmar»[40].

Las responsabilidades económicas que obligaban a una indemnización, entre los que intervenían en los pleitos, funcionaban como garantía frente a las acusaciones maliciosas. De esta manera, se pretendía poner freno a las demandas movidas por la enemistad y la venganza, para asegurar que dichos pleitos se hicieran de buena fe. Por ejemplo, algunos fueros –como el de Ledesma (1161) y el de Sahagún (1255)– confirmaron amplias posibilidades para la defensa de las partes en conflicto[41]:

Fuero de Sahagún	Fuero de Ledesma
Et otrosi todas las demandas, que fueren entre christianos et judios pruebense por dos pruebas de christianos, et de judio, et al christiano con christiano si judio non pudiere aver, et al judio con judio si christiano non pudiere aver	*Quien firmar ouier o testiguar denos alos iudios e de los iudios [a nos], firme e testigue con I iudio e con II christianos o con II iudios e con I christiano*

La intención de estos fueros era de dar mayor equidad a la resolución de los casos, haciendo que las diferencias étnico-religiosas no invalidaran la capacidad de probar o actuar como testigos. Estas mismas pautas regularon las relaciones de cristianos y moros en el fuero de Sepúlveda (1076)

> *Todo christiano que acotare a moro, o el moro al christiano pora ante las iusticias de la villa, assí acoten: el christiano al moro con I christiano et con I moro; et si negare el moro el coto, pruevegelo el christiano con un chistiano et con un moro, et peche I moravedí a las iusticias ante qui lo demandare. Et desta guisa prueve el moro al christiano, como sobredicho es*[42]

Las firmas y los testimonios representaban derechos que fueron reconocidos de distinta forma en ciudades y villas[43]:

---

[40] Fuero de Cuenca (Códice Valentino) 16, p. 629. También en Fuero de Béjar, n° 881, p. 153.

[41] Fuero de Sahagún, p. 319; Fuero de Ledesma, tít. 390, p. 284.

[42] Fuero de Sepúlveda, tít. 69, p. 89.

[43] Fuero de Cuenca (Códice Valentino), 2; Fuero de Béjar, tít. 855, p. 150.

Fuero de Cuenca	Fuero de Béjar
Las firmas sean entre xristianos et judio, xristiano et judio vezinos, et todas las cosas que fueren negadas sean creydas et manifiestas por estos; et qual quier que ouiere de firmar, firme sobre prenda del doblo o sobre su pie... et si el xristiano pusiere su pie et fuere vencido, el juez lo tenga preso enla carcel del rrey fasta que peche...	*Cristiano e iudio vezinos firmen entre cristianos e iudios, e por firma sea creida e mal fiesta toda cosa de niego*

Los fueros reconocen así, en las imágenes de la alteridad, distintas consideraciones para aceptar su «palabra como medio de prueba». En los fueros de Cuenca (siglo XII) y de Béjar (siglo XIII), estas competencias específicas aparecen restringidas entre quienes gozaban de cualificación especial, derivada de la condición de vecindad, antes que de las diferencias étnico-religiosas.

Era la consideración que gozaba el vecino (judío o cristiano) la que cobraba relevancia en las normativas forales al reconocer la firmeza y credibilidad de su alegato. Los fueros de Cuenca (siglo XII) y de Heznatoraf (siglo XIII) establecieron –en algunos casos– mecanismos que, en los juicios entre cristianos y judíos, garantizaban iguales posibilidades de defensa a ambos grupos:

> *Si el judio et el xristiano sobre algo contendieren, fagan dos alcaldes vezinos que sea el vno xristiano et el otro judio; et si alvno delos contendores non ploguiere el juyzio, apelle a quatro alcaldes vezinos de los quales los dos sean xristianos et los dos judios; et en estos quatro alcaldes firme el juy / zio; et qual se quier que destos quatro alcaldes apellare, caya del pleito: estos alcaldes catan quales non judguen al, saluo al fuero de cuenca*[44]

La representación de las partes se cumplía mediante la intervención de alcaldes o jueces judíos y cristianos[45]. No es frecuente encontrar, en los

---

[44] Fuero de Cuenca (Códice Valentino) I, tít. XIIJ, p. 615. Y en Fuero de Heznatoraf, ley DCXXVIIJ, p. 615c. También en el Fuero de Ledesma, n° 397, p. 286: "Quando alcallde iusgar entre christianos e iudios, y este I iudio que otorgue con ello; e si non, non palle".

[45] En algunos casos, los fueros designaron a diferentes funcionarios para juzgar los pleitos, según se tratase de conflictos interétnicos, como en el Fuero de Sahagún dado por Alfonso el

fueros, información sobre apelaciones. En este sentido, las fuentes son proclives a exponer una idea uniforme de la concepción de justicia.

Los fueros muestran que los vínculos se definían jerárquicamente en función de condiciones cambiantes y según la naturaleza de los asuntos. De esta forma, en las cartas forales se contraponen imágenes de alteridad desde distintas perspectivas: el «otro» podía ser aceptado, valorado o rechazado según cómo afectase su intervención en la interacción social (como aliado, como contrario, como alcalde). Un ejemplo de lo expuesto lo ofrece el fuero de Escalona (1130): «Et iudeus nec maurus, non sit judex super christianos»[46].

Los plazos para responder y probar las demandas, contradecirlas o negarlas, se pautaron con las mismas condiciones para cristianos y judíos en los fueros de Cuenca y Béjar: «Quando los cristianos non ouiren plazos, ni los iudios otrossi. Los iudios ayan pla/zos a fuero de Beiar fueras el sabado e sus fiestas»[47].

De esta estipulación dependía la igualdad de posibilidades para buscar consejo o abogados.

Dos procedimientos peculiares, por su naturaleza ordálica, tenían un significado decisivo en el proceso judicial: el juramento y el duelo[48]. El primero de éstos, situaba a cristianos y judíos bajo la protección de su religión para demostrar su inocencia y los exponía a la acción punitiva de una justicia superior. En este ritual –que dirigía la acción individual y regía la interacción judicial– se utilizaron las identificaciones propias de

---

Sabio e 1255, en T. MUÑOZ y ROMERO, *op. cit.*, p. 318: "Et mandamos que los judíos de S. Fagund que hayan aquel fuero que han los judios de Carrión, que los juzguen los adelantados aquellos que pusieren los rabés de Burgos, et que iuren estos adelantados que pusieren los rabés, a abad que fagan derecho, et que no encubran sus derechos del abad, que ha de aver, como dicho es; et si se agraviaren de los adelantados, que se alzen a los rabés, et esto sea e los iuicios que ovieren entre si segund so ley; et del pleito que oviere christiano con judío y iuzgense por los acaldes de S. Fagund, et aian su alzada asi como manda el fuero de S. Fagund", en T. MUÑOZ y ROMERO, *op. cit.*, p. 318.

[46] Fuero de Escalona dado en 1130 por Diego y Domingo Alvarez, hermanos á virtud de orden del rey D. Alfonso VII, en T. MUÑOZ y ROMERO, *op. cit.*, p. 486.

[47] Fuero de Béjar, N° 882, p. 153 y también en Fuero de Cuenca (Códice Valentino) 17, p. 629.

[48] El juramento y el duelo, dos costumbres antiguas se aplicaron cuando el juez no podía averiguar la verdad por falta de pruebas y en causas que revestían mayor consideración. So ejemplos de la estrecha relación entre Derecho y religión que han sido objeto de importantes investigaciones que subrayan la presión social y religiosa que éstos ejercían en el contexto judicial.

cada creencia pero que actuaban en un mismo sentido ante las transgresiones[49].

Libro de los Fueros de Castilla	Fuero de Béjar
Esto es por fuero de todo omne que se ha de saluar por los sanctos a otro omne: deuel mandar el que a de prender el derecho: ¿«vienes jvrar?» «vengo jurar: jvro por estos sanctos que non deuo este auer assy commo jusgo el alcalle». Deue el otro desir «sy mientes, que te confonda Dios et todos los sanctos e las sanctas del mundo». Et puede, sil quisiere, tres veses conjurar. Et deue tres veses recodir: «amen»	*Por toda peticion de cristiano o de iudio fasta IIII menkales iure el cristiano sin cruz et el iudio sin athora. Si ualiere de IIII menkales arriba, iurel cristiano sobre cruz e el iudio sobrel athora. Si / / el cristiano ol iudio non quisiere iurar sea caido*

Otra forma procesal en los pleitos entre judíos y cristianos –no muy difundida en los fueros– fue el duelo judicial como medio de prueba. Las partes, por sí mismas o por terceros que los representaban (bastonarios), se sometían, mediante el combate, al juicio divino, cuya intervención probaba la culpabilidad del vencido, como lo muestra la carta otorgada por Alfonso VI en 1190[50]. Sus disposiciones contemplan la participación de otros miembros de la misma comunidad étnico-religiosa a la que pertenecían los involucrados en los pleitos. En el arbitraje de determinados conflictos, la solidaridad interétnica era vital para garantizar la protección, para librar de la responsabilidad de la culpa a los que pertenecían al propio grupo. Estas prácticas daban lugar al ejercicio de la venganza para resolver las diferencias entre los litigantes. Seguramente, los abusos cometidos impulsaron su sustitución por el sistema de indemnizaciones, limitando así la arbitrariedad entre las partes y poniendo, en manos de las autoridades, el control de la función punitiva. Por eso, consideramos que

---

[49] *Libro de los Fueros de Castilla*, tít. 108, p. 54; Fuero de Béjar, tít. 873, p. 152. También en Fuero de Cuenca (Códice valentino) 8, p. 623: "Por toda petición que vno a otro demande, si quier sea xristiano si quier judeo, fasta quatro mencales, jure el xristiano sin cruz et el judio sin atora; et si la demanda valiere quatro mencales asuso, el xristiano jure sobre la cruz et el judio sobre la atora; et si judio o el xristiano asi no quisieren jurar, cayan del pleito".

[50] *Karta inter Christianos et Judaeos de Foros illorum*, en T. MUÑOZ y ROMERO, *op. cit.*, pp. 89-92.

estaban vinculados especialmente al uso consuetudinario que los fueros intentaron erradicar.

Entre ambos procedimientos, las autoridades transfirieron a una instancia superior asuntos de justicia que no podían resolver. Existían importantes diferencias: mientras en el juramento, el castigo se difería al más allá, en el duelo se imponía un castigo inmediato a través de heridas o la muerte. Estas prácticas, fijadas por los fueros, nos muestran la trascendencia social, religiosa y legal que tenían.

Los ordenamientos jurídicos describen situaciones concretas y hacen continuas referencias al hecho cotidiano de la violencia y sus múltiples formas de representación. El análisis de los fueros permite agrupar estos hechos por tipologías, que pueden jerarquizarse por la frecuencia en que aparecen y por la condición social de los grupos étnico-religiosos que los protagonizaron. Los problemas de convivencia se agrupan en base a tres tipos de delitos que tuvieron tratamiento especial en los fueros: la violencia física, los daños económicos y las injurias.

En los enfrentamientos entre los grupos étnico-religiosos se previeron dos formas de violencia física: homicidios y heridas. La condición jurídica fue un factor fundamental para arbitrar las contiendas; regía atenuando o agravando las sanciones sobre acciones de violencia. La situación de siervos moros, que cometían delitos causando heridas o muerte, se dirimía asignando la responsabilidad al señor –en la estipulación de distintas penas pecuniarias– o dejando al moro al arbitrio del demandante: "Otro si, si el sieruo o el moro de algun omne a omne feriere /o lo matare, el su sennor peche qualquier calonna que fiziere o ponga dannador en mano del querelloso, el sennor del sieruo escogendo lo que mas quisiese" [51].

Los fueros de Sepúlveda (1076) y de Salamanca (siglo XIII), en cambio, regulaban otra situación: los moros libres participaban personalmente en el proceso, en el juramento, en la presentación de las pruebas y como testigos[52]:

---

[51] Fuero de Cuenca (Códice Valentino) 5, p. 359 y también en Fuero de Béjar, n° 398, p. 93; Fuero de Heznatoraf, ley CCCXVJ, p. 359.

[52] Fuero de Sepúleda, tít. 41, p. 74; Fuero de Salamanca, n° 110, p. 120.

Fuero de Sepúlveda	Fuero de Salamanca
Otrossi todo moro que firiere al christiano, si ge lo pudiere probar, con dos christianos et un moro, peche X mrs; et si esta prueva non oviere salves' por su iura, et partas' d'él; et sil matare, muera por ello, et pierda quanto oviere por tercios, assí como sobredicho es. Et si el christiano firiere al moro, peche X mrs, provándogelo con tres vezinos, el uno que sea christiano; et si esta prueva non oviere, fágal' salvo por su iura, et partas' d'él. Et sil' matare, et lo fallaren en verdat, los iurados et los alcaldes, todos en uno, sobre sus iuras, pechen cient mrs, et vaya por enemigo por siempre de sus parientes	*Todo moro o mora que conceyo iusticiare por muerte, tomen las iusticias su auer e metan lo en proe de conceyo*

Los fueros de Sepúlveda y de Salamanca sancionaron la gravedad del daño con la confiscación de los bienes aunque, en el primero, se agregó un castigo mayor aplicando la pena capital. Un aspecto significativo en la regulación de estas relaciones residía en la aplicación del juramento cuando los pleitos eran protagonizados por cristianos. Sea cual fuere la condición jurídica del agresor (libre o siervo), debían someterse al arbitraje superior que, al imprimir el máximo temor, compelía a actuar correctamente.

En estos casos, los parámetros para valuar la vida y la muerte, que ilustran representaciones diferentes de la alteridad, tendían a ser –en ocasiones– más estrictos para asegurar el orden social.

La condición jurídica tenía un papel fundamental para atenuar o imponer castigos. Esta situación aparece ejemplificada en el fuero de Cuenca: «Qualquier que moro de paz firiere o matare, peche por el asi como por xristiano»[53].

En relación a la violencia ejercida contra los moros, la mayoría de las medidas adoptadas en los fueros indican que los cautivos y siervos constituían uno de los grupos más expuestos. Ante la falta más grave, que

---

53 Fuero de Cuenca (Códice Valentino) 18, p. 315.

ocasionaba la muerte, se exigía una multa superior –a veces fijada por el señor–`o probar con mayor número de testigos, como en los fueros de Sepúlveda y Cuenca[54]:

Fuero de Sepúlveda	Fuero de Cuenca
Todo omne que firiere ferida de livores a moro o a mora cativo, si ge lo conocieren, peche diez mrs, si non, salves' por su jura, que lo non fizo, et partas' d'él. Et sil' matare, et lo connocieren quel' mató, peche la calonna al sennor de quien fuere el moro, de quantol' fiziere, con dos vezinos, por sus juras, fasta cient mrs. o dent ayuso; et si dixiere quel' non mató, salves' con cinco parientes et cinco vezinos quel' non mató, et partas' d'él. Et si este salvo non cumpliere, peche las calonnas, assí commo sobredicho es	*Si alguno firiere moro ageno, peche por ello cinco sueldos; êt quien lo matare, non peche mas de quinze mrs; si fuere de rrendicion et el sennor touiere ya fiadores por el atajo et lo pudiere firmar commo fuero es, el matador peche el atajo que fuere fecho; por otro si quier sea menestral o non, non peche mas de quinze mr. Commo dicho es...*

En las disposiciones referidas a pleitos entre judíos y cristianos u otros grupos, también incidió la condición de servidumbre regia de los primeros, pues las penas pecuniarias impuestas tenían como principales beneficiarios al monarca y a los señores eclesiásticos. Sin embargo, a diferencia de los moros, los judíos gozaron de mayor protección, basta comparar las caloñas con las que se sancionaban los delitos (heridas o muertes) cometidos en su contra[55]:

---

[54] Fuero de Sepúlveda, tít. 44, p. 77 y Fuero de Cuenca (Códice Valentino) 18, p. 315, con iguales características se repite en los Fueros de Béjar, n° 313, p. 85 y en el Fuero de Heznatoraf, ley CCXLIIJ, p. 315. La estipulación detallada sobre la vida y la muerte de los moros puede indicarnos el valor que éstos tenían en el sistema económico que debía resarcirse al señor por su pérdida. Los Fueros de Cuenca (Códice Valentino) 14, p. 843, Fueros de Ledesma, n° 29, p. 221 y Fueros de Salamanca, n° 60, p. 102 fueron más puntuales al considerar los tipos de agresión.

[55] Fuero de Cuenca (Códice Valentino) 21, p. 633 y Fuero de Béjar, n° 890, p. 154. También en Fuero de Sepúlveda, tít. 39, p. 74: "Todo christiano que matare iudio, si por erdat lo falaren los iurados et los alcaldes, todos en uno, sobre sus iuras, peche cient mrs. por tercios assí commo sobre dicho es, et vaya por enemigo por siempre, a amor del quereloso et de sus parientes". En el Fuero de Sahagún (1255), p. 319, Fuero de Alba de Tormes (siglo XIII), n°

Fuero de Cuenca	Fuero de Béjar
Si el xristiano firiere al judío, peche quinjentos sueldos al rrey, si fuere prouado commo fuero es entre judío et xristiano; si non, por la ferida saluese con dos de quatro cononbrados, et por la muerte con doze vezinos et sea creydo; et si el judío firiere al xristiano o lo matare, peche la calonna que fiziere a fuero de cuenca, si fuere prouado si non por la ferida, saluese con dos de quatro cononbrados judíos et por la muerte saluese con doze judíos et sea creydo	*Sj el cristiano firiere al iudío o lo matare, peche D sueldos al rey, si jo pudi/er prouar como fuero es entre iudio e cristiano; si non, por la ferida salues con dos de quatro cononbrados, por la muerte con XII vezinos, e sea creido*

Por otro lado, también se evidencia esta protección al exigir mayor número de testigos y, en algunos casos, los fueros requerían que éstos fueran vecinos. Una circunstancia distinta se presenta en el fuero de Ledesma (1161): «Quien iudio o iudia matar, muerra por ende, si se podier prouar como el fuero; e si non, saluese con XII ajura. Uizinos e fijos de uizinos christianos que con puno ferir o mecar, o con fuste, o messar, o carne de puerco troxier por su rostro, peche XX morauis»[56].

Se concedía así un valor jerárquico de las penas en relación directa con la condición étnico-religiosa, con el tipo de ofensa y la gravedad del delito, como aparece claramente en el *Libro de los Fueros de Castilla* (siglo XIII): «Esto es por fuero: que sy cristiano firiere a judio o judio a cristiano e fueren apreciados del alcalle, qual fuere la calonnia tal la pechara. Et sy matare a cristiano el judio o la judia, el que matare seyendo apreciado del alcalle, peche quinjentos sueldos al meryno. Et judio sy matare ajudio, peche tresientos sueldos...»[57].

Medidas similares fueron adoptadas cuando los agresores eran judíos[58]. Un caso particular se presenta en el fuero de Alba de Tormes (siglo XIII),

---

12, p. 297 y Fuero de Heznatoraf, ley DCXXXVIIJ, p. 633, se estipulan distintas penas pecuniarias.

56 Fuero de Ledesma, n° 395, p. 285.

57 *Libro de los Fueros de Castilla*, tít. 217, pp. 113-114.

58 Fuero de Béjar, n° 891, p. 154.

que impuso con mayor rigidez las sanciones sobre delitos graves que causaban muerte: prisión, violencia física y la pérdida de bienes tenían una connotación infamante entre las formas de castigo:

> *E si el iudio o iudia matare al cristiano de Alba o muler cristiana de Alba o de su termino, e si lo pudieren tomar, fagan le del cuerpo iusticia, e pierda quanto ouire; e si non le pudieren tomar, pierda quanto ouiere, e sea enemigo de sus parientes. E si dixiere el iudio o la iudia: «non mate», los alcalldes tomen sennos bonos omnes delos seysmos, e esquiran en aquel lugar o la muerte fue fecha; e si falaren que lo mato, muera por el e pierda quanto ouiere. E el esquila sea de bonos omnes cristianos. E si los alcaldes non falaren que lo mato, su cuerpo nin su auer non sea retenudo e los alcaldes fagan le dar tregua e saluo*[59]

Asimismo, si fuera encontrado inocente, «la tregua» contribuía a restablecer la concordia entre las partes y a la pacificación civil.

También los fueros consideraron que tanto la palabra como la acción simbolizaban violencia

> *Et sy judio denostare ajudia e le dixiere «puta prouada» o «sabida» peche veynte cinco sueldos... Et quien dixiere a otro «ladron prouado» peche veynte cinco sueldos... Et quien dise a otro judio «malato prouado», peche veynte cinco sueldos. Et todo judio que diga otro denuesto a otro judio o judia que es prouado e sabido, deue pechar veynte sueldos*[60]

Con respecto a los denuestos, los fueros establecieron una categorización. Estos preceptos –destinados a sancionar las injurias de un fiel de una religión minoritaria a otro de su mismo credo– tenían la intención de corregir y castigar las injurias para evitar que las ofensas provocaran mayores desórdenes. Por lo tanto, también el rechazo de calificaciones infamantes encuadraban los comportamientos que hacían posible la interacción.

El segundo tipo de enfrentamiento que analizaremos, surge de problemas socio-económicos. Dos de sus principales componentes fueron distinguidos por los fueros: el robo y la usura. Con respecto a los robos, los fueros discriminan a los grupos implicados en circunstancias y en ámbitos muy diferentes. Dos ejemplos ilustran situaciones en las que intervienen los moros: como objetos nada desdeñables entre las fuentes de aprovisionamiento

---

59 Fuero de Alba de Tormes, n° 12, p. 297.

60 *Libro de los Fueros de Castilla*, p. 115-116.

robadas y como protagonistas de robos[61]. En un sentido opuesto se presentaba el robo a mercaderes cristianos, judíos y musulmanes, pues la codicia que despertaba la expectativas de sus bienes los exponían a robos y agresiones que originaban una abundante legislación.

Los conflictos por intereses económicos enfrentaron, exclusivamente, a judíos y cristianos. En algunos casos, la legislación que atendía las necesidades comunes se imponía sobre los intereses particulares, cuando se trataba de asegurar los recursos y el abastecimiento de la ciudad[62].

El préstamo –definido en los fueros generalmente como «usura»– ocupó una posición central. Los contratos privados traducían relaciones de poder –un nivel de intercambio desigual–, relaciones que incidieron en el desarrollo de la imagen estereotipada de los judíos, trazada por los interesados en conseguir los medios económicos para emprender un negocio o saldar deudas. Por lo tanto, los fueros identifican esta actividad, ejercida por judíos y cristianos, como útil para satisfacer las necesidades de crédito y muestran, como contrapartida, imágenes creadas en relación a la especulación y al enriquecimiento. Por eso, establecieron un estricto control destinado a evitar los excesos y regular la protección de los intereses públicos como privados: «...ca la vsura non cresca en njnguna manera saluo el doblo en cabo del anno; et segun esta rrazon demande el judio vsura de vn mes o de otro tiempo, asi poco commo muncho, en el qual su auer diere a vsura; despues que fuere doblado non logre mas»[63].

Estas advertencias sobre las ganancias tendían a fijar su atención en los prestamistas para imponer moderación en el lucro.

---

61 Fuero de Alba de Tormes, n° 90, pp. 323-324: "Todo ome o mujer de Alba o de su termino que moro o mora ouiere, e de mierce fuere, qui gelo furtare, e uencido fuere, e destaiado o ouiere, peche doblado quando ouiere el moro destaiado, e las nouenas a palacio; e qui gelo matare, e uenzido fuere, peche tanto por quanto ouiere destayado. E si dixiere el amparador: "non tayara tu moro nin tu mora por tantos morauedis", firme el demandador con III uezinos posteros, e el otro peche el coto. E si dixiere el demandador: " non he la firma por quanto destaio, si el amparador uencido fuere, peche XXX morauedis". También en caso de robos cometidos por moros los Fueros de Salamanca n° 109, p. 119 y Ledesma n° 57, p. 227, los pone en manos de la justicia.

62 En los Fueros de Cuenca (forma sistemática) XI, p. 190; Fuero de Béjar, n° 119, p. 60 y en el Fuero de Heznatoraf, ley XCV, p. 191 se legisló expresamente: "Todo aquel que agraz vendiee ante las vjnnas sean vendimjadas, peche vn mr. si quier sea judeo si quier sea xristiano. E esta calonna ayala el almotacen et el querelloso, commo dicho es".

63 Fuero de Cuenca (Códice Valentino) 11, p. 625 y en Fuero de Béjar, n° 876, p. 152.

5. Disposiciones relativas a comportamientos femeninos

Nos interesa estudiar cómo organizaron los fueros el campo de las relaciones interétnicas (uniones mixtas, parentesco, vínculos de solidaridad) y qué papel desempeñó la normativa en la edificación de la jerarquía social, teniendo en cuenta las representaciones de género en las normas sociales.

Los fueros registran tres aspectos en los que centramos este análisis: los valores que debían regir las conductas femeninas dentro y fuera del matrimonio, las posiciones que se adoptaron respecto a las uniones mixtas y las transgresiones en perjuicio de las mujeres de distinto origen étnico-religioso. Las normativas aluden a diversos comportamientos y prácticas relacionadas con la sexualidad y la conyugalidad. Sin duda, las influencias en las regulaciones provenían tanto del Derecho canónico –interesado en la moralidad de las costumbres y en que se respetaran los grados de consanguinidad– como de la legislación laica –interesada en el ordenamiento de la sociedad–.

La mayoría de los fueros castellanos trataron con insistencia de encuadrar, rigurosamente, los comportamientos –en especial, de las mujeres– controlando y encauzando las relaciones sexuales hacia la unión legalizada: «Esto es por fuero de Judia que es casar e fuere prenndada e pariere: a de pechar el Judio quela enprenno e la Judia al merino trenta sueldos»[64].

Esta normativa, referida a una relación intragrupal, alude a uno de los deberes que toda esposa debía respetar: la castidad. La sanción que comportaba el adulterio femenino prueba que la lealtad, la obediencia y la procreación fueron comportamientos custodiados por leyes que respondían al arquetipo femenino pretendido por el sistema social vigente y que concebía, con criterios semejantes, el papel de esposa y madre en los diferentes grupos étnico-religiosos. El poder público asumía, así, un papel activo en relación a la conducta privada de los grupos que, seguramente, estaba orientado a resolver los problemas de legitimidad.

Otras formas de convivencia entre grupos étnico-religiosos –que no pueden ser consideradas como matrimoniales, ya que esto suponía un acto religioso celebrado por la Iglesia que tenía como condición esencial compartir el mismo credo– aparecen reguladas, con frecuencia, en los fueros de Sepúlveda (1076) y Béjar (siglo XIII)[65]:

---

64 *Libro de los Fueros de Castilla*, tít. 62, p. 34.

65 Fuero de Sepúlveda, tít. 668, p. 89 y tít. 71, p. 90; Fuero de Béjar, n° 350, p. 88

Fuero de Sepúlveda	Fuero de Béjar
Otrossi, todo moro que con christiana fallaren sea despennado et ella quemada; et si lo negare que lo non fizo, provandolo con dos christianos et con un moro, que lo saben en verdat o que lo vieron, sea cumplida la iusticia, assi como sobredicho es. *Todo iudio que con christiana fallaren sea despennado et ella quemada, si lo negare que lo non fizo, provandogelo con dos christianos et con un iudio, que lo saben en verdat o lo vieron, sea cumplida la iusticia, assi como sobredicho es*	*Muger que prendiere con moro o con iudio, quemenlos a amos*

Con estas prohibiciones –destinadas a los distintos sectores de la población–, hombres y mujeres veían cercenadas sus posibilidades de elección para convivir con «otros» que no pertenecieran al mismo grupo étnico-religioso[66]. Las acciones punitivas que tendían a evitar dichos contactos nos hablan de situaciones concretas en las que hombres y mujeres escapaban a las pautas de comportamiento establecidas. La convivencia de cristianos con moros y judíos hubo de dar ocasión a relaciones amorosas aunque las leyes no las consideraran legítimas.

La riqueza adquirida por los hebreos y las conversiones facilitaron los enlaces con los cristianos. Una vez que se eliminaba el obstáculo religioso con la adopción del cristianismo, cobraba importancia, en las relaciones, la posición social y estamental a la que se pertenecía. De esta manera, los límites para la elección del cónyuge fueron adaptándose a la conveniencia de los interesados. Por otro lado, los fueros también indican que eran frecuentes las relaciones entre cristianos y moros, a pesar de las diferencias socio-jurídicas[67].

Los fueros ilustran sobre la importancia de la religión como portadora

---

[66] Fuero de Cuenca (forma sistemática), tít. XLVIIJ, p. 332: " Muller que cum mauro uel iudeo deprehensa fuerit, conburatur uterque"; el tít. de esta disposición dice: "de mullere que con infideli fuerit desprehensa", término que implica un juicio de valor sobre una condición étnico-religiosa. También en Fuero de Heznatoraf, ley CCLXX, p. 333.

[67] Fuero de Béjar, n° 317, p. 85.

de identidades culturales, sobre el papel que desempeñó la etnia en la estructuración de la sociedad y como causa de exclusión en las relaciones sociales. Sin embargo, muestran que, en la vida cotidiana, estaban asociadas a un sistema de valores dinámico, susceptible de fluctuaciones y capaz de elaborar diferentes contactos.

En algunos casos, las uniones interétnicas son tratadas por los fueros junto con el problema de la injuria. En estas disposiciones, se advierte que todo forzamiento sufrido por una mujer tenía una consideración especial en el fuero de Cuenca (siglo XII) y en los de Béjar (siglo XIII) y Heznatoraf (siglo XIII): "Qual quier que forcare mora ajena/ pechele arras asi commo ala esposa manceba dela cibdad; otrosi, qual quiere que en mora agena fiziere fijo, sea sieruo del sennor dela mora fasta que el padre lo quite, et demas dezimos que tal fijo non parta con sus hermanos que de parte del padre ouiere, mjntra fuere en seruidumbre, et depues que fuere libre, aya parte delos bienes de su padre" [68].

Los inculpados por este delito no fueron identificados por su condición social; en cambio, los fueros especificaron la condición jurídica de la mujer. De cualquier modo, queda patente que el Derecho rechazó estos actos como deshonestos. En los fueros de Cuenca, Béjar y Heznatoraf, el forzamiento de siervas musulmanas fue concebido como una ofensa que debía repararse en el ámbito judicial. Para hacer frente a ese problema, los fueros impusieron la entrega de arras como manifestación del reconocimiento público que equiparó a dichas siervas con los que tenían las mujeres casadas de la ciudad. Ello incidía en la legitimidad de los hijos y resolvía favorablemente los asuntos patrimoniales. Por otro lado, este tipo de vinculación comportaba cierta estabilidad alejándola de la negativa consideración social.

Como característica común, los fueros reflejan el interés por la protección de la mujer. Cualquier transgresión cometida en su contra repercutía en la familia. Los fueros transcriben qué costumbres y qué papeles debían guardar y respetar las mujeres: como reflejo de una parte importante de la sociabilidad, en beneficio de su linaje, para preservar la honra y conservar el patrimonio. Elementos de los que dependía la organización y estabilidad familiar.

---

[68] Fuero de Cuenca (Códice Valentino) 19, p. 317. Y también en Fuero de Béjar, n° 316, n° 317, p. 85; Fuero de Heznatoraf, ley CCXLV, p. 317.

6. Otros espacios de convivencia

En los fueros se encuentra un conjunto vastísimo de significados y problemas referidos a los espacios. Cada uno de éstos remite a una imagen tanto de sus funciones como de las relaciones que lo parcelan. Nos ocuparemos, en primer lugar, de los espacios donde convergían las actividades comerciales de moros, judíos y cristianos: las ferias y mercados, a los que se concedió un Derecho privilegiado. En segundo término, analizaremos los escenarios urbanos que los fueros pautaron con especial preocupación, controlando y delimitando los espacios femeninos y masculinos en los que podían generarse conductas sospechosas e indeseables.

Ferias y mercados fueron espacios que anudaban relaciones con menor rigidez entre gentes de procedencia variada (hispanos, cristianos, judíos, musulmanes y extranjeros), en tanto se organizaban en torno a la reciprocidad y a transacciones que satisfacían necesidades mutuas. El grupo de mercaderes privilegiados se componía de sectores bastante heterogéneos, a los que alcanzaban numerosos privilegios: derechos para la venta, permisos para la circulación, la exención de impuestos, la creación de un sistema de protección jurídica especial. Según el fuero de Cuenca: «Mando que todo omne que viniere con mercadurias a Cuenca, si quier sea xristiano o moro o judio, non lo prende ninguno, saluo si fuere debdor o fiador; et quien otro prendare, peche al concejo cient mrs. Et al querelloso la prenda doblada»[69].

Estas medidas respondían a motivaciones tanto demográficas –para atraer a la población– como al interés fiscal y eran sustentadas por una política que consideraba al mercader, esencialmente, como un valor económico, que contribuía con su actividad al desarrollo de la ciudad.

Los fueros fijaron una jerarquía de oficios altamente reconocidos, sin importar la condición étnico-religiosa ni jurídico-social. Así es como los mercaderes se situaron en primer lugar, al brindar un servicio importante como era el abastecimiento de la ciudad. Debido a la atracción que ejercían mercados y ferias sobre mercaderes de diferentes procedencias, ciudades y villas debían garantizar el orden de las transacciones, por eso recibieron una protección jurídica especial: «la paz del mercado»

A pro e a onrra dela cibdad, otorgo que ayades ferias, et comiencen ocho dias ante dela fiesa de pascua de cinquaesma, et duren ocho dias despues

---

[69] Fuero de Cuenca (Códice Valentino) 19, p. 133; también en Fuero de Sepúlveda, tít. 21, p. 68; Fuero de Béjar, n° 31, p. 48; Fuero de Heznatoraf, ley XIX, p. 133.

dela fiesta; et quien a esta feria viniere siquiere sea xristiano, siquier moro o judio venga seguro, et aquel quier quelo enbargare o le fiziere mal, peche mill mr. en coto al rrey et el danno que fiziere doblado al querelloso; et si non ouiere de que pechar, el su cuerpo sea despendido; et si alguno matare, sea soterrado biuo so el muerto; e si lo firiere, tajenle la mano; et si / algo rrobare, peche mill marauedis al rrey en coto et el danno que fiziere al querelloso doblado; et si non ouiere onde lo peche, despennenlo; et quiẽn furto fiziere, despennenlo[70]

Los baños eran espacios donde se extendía la preocupación moralizadora del poder público. Se presentan en los fueros detalladamente controlados, advirtiéndose no sólo las distancias interétnicas, sino los valores que regían las relaciones de género, al pautar la distribución de los espacios masculinos y femeninos: «Los varones vayan al banno de común el día del martes, et el yueves et el sábado. Las mugieres el lunes et el miércoles. Los iudíos el viernes et el domingo... Otrossi, si christiano entrare en banno el día de los iudíos, o el iudío el día de los christianos, et los iudíos firieren al christiano, o los christianos al iudío, o lo mataren, non aya callona ninguna...»[71].

Los fueros organizaron el tiempo y la asistencia a los baños; establecieron una visión de separación y segregación que reafirmaba la identidad grupal, étnica y sexual. Las referencias a estas normativas demuestran que los baños eran considerados uno de los principales escenarios de sociabilidad que incidían en la moralidad individual.

En las cartas forales, las relaciones intra e intercomunitarias se organizaron acordes con las representaciones que éstos encuentros tenían en el imaginario social; así pues, la valoración de los distintos grupos étnico-religiosos estuvo estrechamente asociada a las funciones que éstos cumplían en los diferentes ámbitos espaciales.

Conclusiones

Entre los siglos XI y XIII, los fueros constituyeron uno de los principales instrumentos destinados a organizar la pluralidad cultural, étnica,

---

[70] Fuero de Cuenca (Códice Valentino) 20, p. 133; también en Fuero de Sepúlveda, tít. 22, p. 73; Fuero de Béjar, n° 32, p. 48 y Fuero de Heznatoraf, ley XX, p. 133.

[71] Fuero de Sepúlveda, tít. 111, p. 103; también en Fuero de Cuenca (Códice Valentino) 21 y 23, p. 159; Fuero de Béjar, n° 69 y 67, p. 53 y Fuero de Heznatoraf, LLJ, pp. 157-159 y ley LIIJ, p. 159.

religiosa y social en consonancia con la progresiva construcción y fortalecimiento del reino castellano y con las necesidades de cada ámbito comarcal y regional. En ese proceso, la riqueza normativa proporcionó a nuestro análisis una variada gama de significados que se proyectaron en las imágenes de la alteridad y en la identidad castellano-cristiana, influyendo en el *status* y en las relaciones intra e interétnicas en la vida cotidiana.

Hemos tratado de identificar el mayor número de variables que rigieron el orden jurídico castellano bajomedieval: etnia, religión, condición jurídica y consideraciones de género fueron valores organizados, experimentados, interpretados y juzgados en diferentes ámbitos y contextos.

La adecuación de las normativas a las necesidades defensivas, la posesión de medios económicos para acceder a la propiedad, la capacidad como potenciales pobladores, vecinos y contribuyentes, fueron factores que favorecieron la inserción de los diversos grupos. Estas identidades redundaron en mayores garantías de protección y equiparación en derechos y libertades; sin embargo, con el tiempo, esta política adoptó un criterio más restringido, reservando a la alteridad étnico-religiosa una posición inferior.

En relación con los musulmanes, predominaron las imágenes marcadas, fundamentalmente, por la guerra. Las representaciones de los moros tenían una finalidad política: servían a la sociedad hispano-cristiana para tomar conciencia de sí misma. Los musulmanes no fueron concebidos de manera unidimensional: frente al moro «enemigo», existía una imagen positiva de los «moros de paz» –con quienes se estableció, como consecuencia de las capitulaciones, una relación de tolerancia basada en un acuerdo político siempre que se afirmara la superioridad cristiana–. La estratificación social y militar de los moros cautivos fue, también, un factor considerable en la determinación de su *status* jurídico. Los significados peyorativos respondían a estrategias políticas, reportaban beneficios económicos, expresaban antagonismos ideológicos y religiosos, reflejándose en relaciones de superioridad y marginalidad.

Las representaciones de los judíos se habían forjado antes de la invasión musulmana. En ellas el reconocimiento de los diferentes *status* derivaron, principalmente, de las relaciones con el poder real y señorial. Las imágenes positivas se fundaban en sus funciones como pobladores y vecinos, como importantes contribuyentes. Estas se diferenciaban de otras representaciones derivadas de la condición de prestamistas.

Los fueros contienen, también, esquemas tipificadores en cuyos términos los «otros» fueron aprehendidos y tratados. En las imágenes de judíos y musulmanes se adjudicaron a éstos cualidades personales reconocidas a los funcionarios. Las actividades asociadas al desarrollo económico y

comercial comportaron otro matiz jerarquizador. Las funciones que desempeñaron mercaderes, artesanos y prestamistas influyeron en actitudes de aprecio y valoración, asociando este reconocimiento de su utilidad a legislaciones que justificaban su protección. En cambio, la desconfianza, la especulación y el engaño fueron decisivas para acentuar sobre estos oficios la vigilancia, regular las relaciones, encauzar la legalidad de los negocios, que exigían moderación y honestidad.

La religión –concebida como elemento central de la identidad– se reflejó en el respeto por el cumplimiento de las prácticas y en las obligaciones que emanaban de la organización de cada comunidad espiritual. En los fueros, la adscripción al cristianismo se consideró definitiva e incuestionable; en cambio, fue aceptada la adopción del credo católico por los grupos no cristianos. Estas rupturas confesionales –registradas de manera frecuente entre los moros– no allanaron totalmente el camino para la plena igualdad. Diferencias jurídicas y étnicas privaron a los moros conversos de transformar su alteridad.

Pautas más o menos rígidas se establecieron según las relaciones de convivencia. Los controles sobre las estructuras de parentesco, los matrimonios y las relaciones sexuales actuaron como mecanismos conservadores de los límites étnicos. De esta manera, los fueros desaprobaron las uniones mixtas, resaltaron imágenes negativas del «otro» no cristiano, mostrándose partidarios de un modelo de familia como garantía de orden y estabilidad de la organización social. Las consideraciones morales y las que emanaban del ideal patriarcal pautaron los papeles femeninos –especialmente, de las cristianas– como esposas, madres y educadoras, encuadrando sus conductas en la decencia, la honra y la fidelidad, tanto en el ámbito público como en el privado.

En el campo judicial es donde las imágenes de los grupos étnicos-religiosos (judíos y moros) experimentaron tensiones generalizadas. Diferencias étnicas, religiosas, de condición jurídica determinaron la regulación de los pleitos, haciendo primar el orden público y los intereses de los hispano-cristianos como objetivo principal.

Las representaciones indican apreciaciones diferentes en relación a los espacios de sociabilidad. Así, por ejemplo, las leyes castellanas valoraron las funciones de los grupos étnico-religiosos que contribuían al crecimiento de rentas y del comercio, asegurando la subsistencia con el otorgamiento de privilegios; en cambio, otras leyes tenían el sello de las prohibiciones y tabúes sobre los encuentros interétnicos.

En definitiva, los fueros de la Corona de Castilla demuestran que la coexistencia de la diversidad étnico-religiosa se organizó de acuerdo con fines empíricos. Así, pues, las significaciones de cada grupo se conforma-

ron a partir de patrones culturales preexistentes, fueron recreadas y adaptadas a nuevas relaciones y necesidades de la vida cotidiana. La alternancia de estas representaciones se puso de manifiesto en contextos y ámbitos diversos; orientaron actitudes de aceptación reflejadas en la convivencia, la tolerancia, la conversión, la protección y los privilegios. Por el contrario, las actitudes de rechazo y la intención de excluir al «otro» se mostraron en el dominio, el combate, la marginalidad y en la inferioridad de la condición socio-jurídica.

PRÁCTICAS DISCURSIVAS Y RELIGIOSIDAD MARIANA A TRAVÉS DE *LOS MILAGROS DE GUADALUPE* (ESPAÑA, SIGLO XV)[1]

GERARDO RODRÍGUEZ
(CONICET – Universidad Nacional de Mar del Plata)

Las diversas manifestaciones de la religiosidad popular constituyen, en la actualidad, temáticas de interés creciente. Este interés reconoce tres vertientes: los enfoques temático, metodológico e historiográfico.

A efectos de situar y acotar este trabajo, abordaré brevemente cada uno de dichos enfoques, a saber[2]:

---

[1] Una versión preliminar de este trabajo fue presentada con el título "Creer, rezar, contar, escribir. Prácticas discursivas y religiosidad mariana a través de *Los Milagros de Guadalupe* (España, siglos XV y XVI)" en las II Jornadas de Estudios Medievales y XII Curso de Actualización en Historia Medieval, Buenos Aires, Departamento de Investigaciones Medievales (CONICET) y Sociedad Argentina de Estudios Medievales, del 3 al 6 de setiembre de 2001.

[2] Indico a continuación las obras que me han permitido elaborar las consideraciones siguientes: Peter BURKE, *Hablar y callar. Funciones sociales del lenguaje a través de la historia*, Barcelona, Gedisa, 1996; Julio CARO BAROJA, *Las formas complejas de la vida religiosa. Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII*, Madrid, SARPE, 1985; Georges DUBY, *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*, Madrid, Taurus, 1992; Umberto ECO, *Tratado de semiótica general*, Barcelona, Lumen, 2000, 5ª edición; Paolo FABBRI, *Táctica de los signos. Ensayos de semiótica*, selección de textos y revisión técnica de Laura Escudero, Barcelona, Gedisa, 1995; Lucien FEBVRE, *El problema de la incredulidad en el siglo XVI. La religión de Rabelais*, México, UTEHA, 1959; Pedro GAN GIMÉNEZ, "El sermón y el confesionario, formadores de la conciencia popular", en Carlos ÁLVAREZ SANTALÓ, María Jesús BUXÓ y Salvador RODRÍGUEZ BECERRA (coords.), *La Religiosidad Popular. II. Vida y Muerte*, Barcelona/Sevilla, Anthropos/Fundación Machado, 1989, pp. 111-124; Clifford GEERTZ, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 1989; Nilda GUGLIELMI, *Sobre historia de las mentalidades e imaginario*, Buenos Aires, PRIMED/CONICET, 1991; Ariel GUIANCE, *Los discursos sobre la muerte en la Castilla medieval (Siglos VII-XV)*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 1998; Paul RICOEUR,

a) *Temático*. Los estudios vinculados a la religión, a las formas de religiosidad y a la Iglesia españolas han visto enriquecido sus esquemas explicativos y conceptuales a partir de la inclusión de temas socio-culturales, tales como los relativos a devociones y exvotos, milagros e imaginería, sermones y homilías, testamentos y donaciones pías, entre otros. Estos estudios dan cuenta de las diversas facetas y manifestaciones de los fenómenos religiosos, fenómenos que se caracterizan, sin duda, por su polisemia, dado que no sólo comunican mensajes relacionados con lo sobrenatural sino también con lo económico, lo social, lo lúdico, lo étnico, lo cultural. En síntesis, estas manifestaciones se refieren a un universo simbólico expresado en un sistema cultural determinado.
b) *Metodológico*. Se han profundizado nuevas vías de aproximación a lo religioso, que han permitido exhumar testimonios valiosos: homilías y sermones, interrogatorios y manuales para uso de confesores, catecismos para el vulgo, textos devocionales y relatos milagrosos, testamentos y mandas varias. Este *corpus* documental ha enriquecido y posibilitado el desarrollo de nuevos enfoques y temáticas, tanto a través de estudios cualitativos como cuantitativos de las diferentes manifestaciones religiosas.
c) *Historiográfico*. La renovación metodológica y las temáticas incluidas sitúan las nuevas perspectivas dentro de la historia socio-religiosa. Esta historia es una historia cultural, de larga duración, que se expresa a través de los estudios de las mentalidades y de las ideologías, en el sentido dado por Lucien Febvre –"intentar penetrar en el corazón religioso del pueblo"– o por Julio Caro Baroja –"abordar las formas complejas de la vida religiosa"–.

Si bien hoy la historia de las mentalidades se encuentra cuestionada –y, en algunos ámbitos, incluso desprestigiada– considero apropiada una aproximación a los milagros guadalupanos a partir de alguna de sus propuestas. Por ello, señalo los alcances y los límites dados a los conceptos de "mentalidades" e "ideología".

En lo que se refiere a mentalidades, aplico las nociones desarrolladas por José Luis Romero y Nilda Guglielmi. Romero contrapone las ideas sistemáticas y las ideas no susceptibles de un análisis riguroso. Estas

---

Ideología y utopía, Barcelona, Gedisa, 1989; José Luis ROMERO, *Estudios de la mentalidad burguesa*, Buenos Aires, Alianza, 1987; Teun VAN DIJK, *Estructura y funciones del discurso. Una introducción interdisciplinaria a la lingüística del texto y a los estudios del discurso*, México, Siglo XXI, 1996.

últimas ideas son patrimonio común: "son ideas, opiniones, creencias, marcadas con ese fuerte signo social que es el consenso. Son operativas, vigentes: actúan"[3]. Es decir que "el campo de las mentalidades no es el del pensamiento sistemático sino el de ese caudal de ideas que en cada campo constituye el patrimonio común y del cual aquél es como una especie de espuma, en relación no siempre coherente. La mentalidad es algo así como el motor de las actitudes. De manera poco racional a veces, inconsciente o subconsciente, un grupo social, una colectividad, se planta de una cierta manera ante la muerte, el matrimonio, la riqueza, la pobreza, el amor, el trabajo"[4].

Por ello, un estudio de las mentalidades tiene por objeto reconstruir los comportamientos, las expresiones, las omisiones y los silencios que traducen las concepciones del mundo y las sensibilidades colectivas, representaciones e imágenes, mitos y valores, reconocidos o sufridos por los grupos o por la sociedad global y que constituyen los contenidos de la psicología colectiva.

En cuanto a ideología, adhiero, en líneas generales, a los postulados de Clifford Geertz, quien sostiene que todo sistema ideológico es un sistema cultural, construido sobre la base de símbolos y representaciones. Estos símbolos son fuentes extrínsecas de información, en virtud de las cuales se puede estructurar la vida social; son mecanismos extrapersonales que permiten percibir, comprender, juzgar y operar sobre el mundo. De esta manera, el mundo simbólico estructura el mundo ideológico. Entender la ideología implica, en primer término, decodificar símbolos y representaciones. Esta decodificación supone abordar diversas estructuras mentales, que encuentran su mayor expresión en las prácticas discursivas que las formulan y elaboran. De allí que, para Paul Ricoeur, la ideología sea un sistema de legitimación de la realidad. Este sistema ofrece un patrón o modelo para organizar procesos sociales y psicológicos, que actúan dialécticamente con la realidad que produce y sustenta.

De acuerdo a C. Geertz, Ariel Guiance sostiene que los modelos ideológicos son "programas simbólicos con voluntad de imposición, capaces de articular –dado el manejo que hacían, precisamente de dichos recursos simbólicos– todo el conjunto de intereses y expectativas de una sociedad dada (y no sólo los que defendían sus posibles promotores)"[5].

Entre ideologías y mentalidades se establece una clara relación dialéc-

---

3 ROMERO, *op. cit.*, p. 13.

4 *Ibidem*, p. 17.

5 GUIANCE, *op. cit.*, p. 21.

tica, aún reconociendo, como lo hace Guglielmi, que la historia de las ideologías sería la historia de las concepciones globales de la sociedad; en tanto, las historia de las mentalidades constituiría parte de esa globalidad y podría definirse como historia de las estructuras mentales comunes a una categoría social, a una sociedad, a una época. En la historia de las ideologías el impulso aparece desde el creador o emisor de una idea hacia un grupo o todo el cuerpo social en un acto de imposición. En cambio, en la historia de las mentalidades, el movimiento se dirige desde ese grupo o cuerpo social hacia el observador.

En ambos casos, el análisis de los discursos que expresan valores y creencias no puede entenderse como el estudio de una fórmula pura y perfecta y abstraerse de los encuadres de producción, recepción, contenido, tiempo y espacio que le sirven de marco de referencia. Gracias a los estudios de historiadores, antropólogos, semiólogos y lingüistas sabemos que mentalidades e ideologías expresan concepciones de poder, de prestigio, de control social, etc.

Una vez señalados instrumentalmente los contenidos de "mentalidades" e "ideologías", creo necesario indicar, en forma breve, el contenido dado a religiosidad popular. Ambos términos han merecido discusiones y debates, especialmente entre los años sesenta y los ochenta. En la actualidad sólo quedan ecos de aquellas voces, ecos que manifiestan la falta de consenso con respecto a estas cuestiones[6].

---

[6] La bibliografía al respecto es profusa, extensa y dispersa. Me interesa destacar los siguientes autores: Sylvie BARNAY, *El Cielo en la Tierra. Las apariciones de la Virgen en la Edad Media*, Madrid, Encuentro, 1999; Marie BOYER, *The Cult of the Virgin. Offerings, ornaments and festivals*, Londres, Thames and Hudson, 2000; CARO BAROJA, *op. cit.*; Pedro CÓRDOBA MONTOYA, "Religiosidad popular: arqueología de una noción polémica", en ÁLVAREZ SANTALÓ, BUXÓ y RODRÍGUEZ BECERRA (coords.), *La Religiosidad Popular. I. Antropología e Historia...*, pp. 70-81; William CHRISTIAN, "De los santos a María. Panorama de las devociones a santuarios españoles desde el principio de la Edad Media hasta nuestros días", en Carlos LISÓN (ed.), *Temas de antropología española*, Madrid, Akal, 1976; Henk DRIESSEN, "'Elite' versus 'Popular' Religion? The Politics of Religion in Rural Andalusia, an Anthrohistorical Perspective", en ÁLVAREZ SANTALÓ, BUXÓ y RODRÍGUEZ BECERRA (coords.), *La Religiosidad Popular. I. Antropología e Historia...*, pp. 82-104; Francisco FERNÁNDEZ CONDE, *La Religiosidad Medieval en España. 1: Alta Edad Media (S. VII-X)*, Oviedo, Universidad de Oviedo, 2000; José GARCÍA GARCÍA, "El contexto de la religiosidad popular", en ÁLVAREZ SANTALÓ, BUXÓ y RODRÍGUEZ BECERRA (coords.), *La Religiosidad Popular. I. Antropología e Historia...*, pp. 19-29; Luis MALDONADO, *Introducción a la religiosidad popular*, Santander, Sol Terrae, 1985; Luis MALDONADO, "La religiosidad popular", en ÁLVAREZ SANTALÓ, BUXÓ y RODRÍGUEZ BECERRA (coords.), *La Religiosidad Popular. I. Antropología e Historia...*, pp. 30-43; Manuel MANDIANES CASTRO, "Caracterización de la religiosidad popular", en ÁLVAREZ SANTALÓ,

Por religiosidad popular entiendo la facultad de practicar una religión por un individuo o grupo determinado, práctica en la que se manifiestan obligaciones religiosas y creencias aceptadas más allá de su ortodoxia. Es decir, que hay una vivencia de lo religioso que no necesariamente tiene en cuenta lo determinado en forma dogmática o por las autoridades eclesiásticas.

En esta religiosidad popular es esencial el sincretismo entre discurso religioso oficial, tradiciones populares y folklore. De allí que considero posible tomar y aplicar la definición dada por Francisco Fernández Conde, para quien la religiosidad popular es "un sistema global para comprender y explicar la realidad, en el que el subsistema dominante sería la religiosidad propia de la cosmovisión cristiana, recibida por el pueblo a partir de la enseñanza multisecular y tradicional de la iglesia institucionalizada, y con él convivirían también, con su influencia más o menos determinante y en muchas ocasiones vacías de contenidos existenciales, otras realidades religiosas que podrían ser consideradas como subsistemas. Entre el sistema general [...] y los restantes subsistemas funcionaron y funcionan todavía las normales correlaciones de estructura dialéctica, formas dinámicas de retroalimentación positiva o negativa, que hacen del conjunto o de la totalidad religiosa de los pueblos un sistema multiforme, bien entramado, dinámico y diacrónico, con cambios y variables, siempre de larguísima duración, pero en cualquier caso verdaderamente históricos y con evidentes implicaciones sociales"[7].

Establecido el marco teórico-metodológico de referencia[8], propondré seguidamente un análisis posible de la rica y variada documentación que da cuenta de la eficaz acción mediadora de la Virgen de Guadalupe entre Dios y los hombres, conservada en el Archivo del Real Monasterio de Guadalupe (Cáceres, España). Esta documentación, conocida como *Los Milagros de Guadalupe*, recoge una amplia gama de intercesiones mila-

---

BUXÓ y RODRÍGUEZ BECERRA (coords.), *La Religiosidad Popular. I. Antropología e Historia...*, pp. 44-54; José SÁNCHEZ HERRERO, "Religiosidad cristiana popular andaluza durante la Edad Media", en ÁLVAREZ SANTALÓ, BUXÓ y RODRÍGUEZ BECERRA (coords.), *La Religiosidad Popular. I. Antropología e Historia...* , pp. 105-114.

[7] *Op. cit.*, pp. 530-531.

[8] Una primera aproximación a estas cuestiones las expuse en "Elementos discursivos y prácticas religiosas. El *Códice 1* de *Los Milagros de Guadalupe*", presentado en las III Jornadas de Investigación del Departamento de Historia, Departamento de Historia y Centro de Estudios Históricos, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Mar del Plata, Mar del Plata, 2 y 3 de noviembre de 2000.

grosas atribuidas a Santa María, desde principios del siglo XV y hasta casi mediados del siglo XIX[9].

En este trabajo propongo una selección de "miraglos" contenidos en los *Códices 1*[10] y 2[11] y un análisis de los mismos que tenga en cuenta, principalmente, su estructura y funciones discursivas. Es decir, intento un acercamiento a esta fuente a partir de una orientación sociolingüística[12]. Este tipo de enfoque me permitirá analizar la simbología cristiana subyacente en estos textos[13], cuya redacción definitiva estuvo al cuidado de la comunidad de monjes jerónimos –responsables del monasterio hasta el siglo

---

[9] En la actualidad me encuentro trabajando extensamente los *Códices 1* y *2* de la colección mencionada, especialmente los relatos referidos a la liberación milagrosa de cautivos, correspondientes al siglo XV –C-1, 1407-1497; C-2, 1412-1460–.

[10] Este códice lleva grabado en el lomo el título *Milagros de Nuestra Señora de Guadalupe desde el año 1407 hasta 1497*. En el f°1 lleva otro título *De los Miraglos de Nuestra Señora de Guadalupe y primeramente de la fundación desta su Santa Casa*. Es un volumen escrito en pergamino y encuadernación en cuero sobre cartón. Tiene 266 folios numerados con números romanos, más 6 sin numerar de tablas o índices. Escrito a dos columnas, con letras semigóticas de finales del siglo XV o principios del XVI, texto en tinta negra e iniciales miniadas en letra roja. A pesar del año indicado en el f° 1, este códice contiene relatos posteriores, que extienden la serie hasta 1503. El total de los milagros del C-1 alcanza la cifra de 242, de los cuales 50 corresponden a cautiverio o esclavitud. He seleccionado para este trabajo los siguientes folios: 42 r., 42 vto., 43 r., 43 vto., 46 r., 104 vto., 108 vto., 123 r., 125 r. y 207 vto.

[11] Este códice lleva grabado en el lomo el título *Milagros de Nuestra Señora de Guadalupe desde el año 1412 hasta 1460*. Es un volumen escrito en pergamino y parte en papel, encuadernado en cuero sobre tabla. Contiene 171 folios numerados con números romanos, más 1 al principio sin numerar y 7 folios en papel de tablas o índices también sin numerar. Escrito a una columna, con letras semigóticas de finales del siglo XV o principios del XVI, texto en tinta negra. Presenta muchas pequeñas correcciones en tinta roja. El total de los milagros del C-2 alcanza la cifra de 153, 8 de los cuales ya aparecían en el C-1. Del total de los milagros, 64 corresponden a cautiverio o esclavitud. He seleccionado para este trabajo los siguientes folios: 2 vto., 47 r., 97 r. y 144 r.

[12] En esta cuestión sigo, fundamentalmente, a BURKE, *op. cit.*. Este autor plantea el estudio del lenguaje en el contexto de la historia social y cultural, de allí que proponga hablar de una "historia social del lenguaje" o bien de una "historia social de la comunicación" (pp. 9-11).

[13] Un avance sobre esta cuestión lo expuse en "Simbología cristiana en *Los Milagros de Guadalupe*. Transcripción y análisis del Milagro N° 131 (*Códice 1*, f° 108 vto.)", presentado en las II Jornadas de Historia de España, Fundación para la Historia de España, Buenos Aires, 31 de agosto al 2 de setiembre de 2001; "El cautiverio como reflejo de la Pasión y del martirio. *Los Milagros de Guadalupe*. Transcripción y análisis del Milagro N° 129 (*Códice 1*, f° 104 vto.)", presentado en el III Encuentro de Estudios Medievales, Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes, Universidad Nacional de San Juan y Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, San Juan, 9 al 11 de noviembre de 2000.

XIX–, tanto en sus aspectos formales[14] como en todo lo referente a la escritura, al discurso y al mensaje que comportaban ya que, entre otras cosas, les asignaban gran importancia en su prédica religiosa, sermones y homilías[15]. Por ello, trataré de analizar el lenguaje en que se expresan estos milagros, dado que las formas de comunicación no son portadoras neutras de información sino que transmiten sus propios mensajes, como señalara al referirme a ideologías, mentalidades y discursos.

Tales mensajes se encuentran asociados indisolublemente con la sociedad y la cultura que los produce, denota y connota de manera permanente. En otras palabras, el lenguaje expresa –más allá de la propia lengua– un universo de significaciones simbólicas, polisémicas, que modelan una identidad cultural compartida por los miembros de una comunidad determinada[16].

Los mensajes que encierran los *códices* guadalupanos expresan las ideas religiosas de los jerónimos. Estos monjes proyectan, al redactar todos y cada uno de los milagros, argumentos doctrinales considerados esenciales en el discurso cristiano de la época. Por ello, Ángela Muñoz Fernández afirma que, en las colecciones de milagros de santuarios, se produce una "mediatización doctrinal" que tiene por objeto impulsar, canalizar y administrar determinado culto[17], pasar por el tamiz de la ortodoxia las prácticas propias de la religiosidad popular.

En este contexto, tomo y adapto las nociones de "religión vivida" y "religión predicada" propuestas por Alberto Marcos Martín[18]. La "religión

---

[14] La estructura de todos los milagros es la siguiente: encabezamiento, datos del peregrino, relatos del cautiverio, invocación a la Virgen, relato de liberación y fórmula final.

[15] Esta utilización queda atestiguada en las constantes lecturas críticas y revisiones que hacían de los textos/milagros. Así, por ejemplo, en el C-1, fº 125 r., en el margen derecho se señalan varios párrafos con un corchete y una anotación –realizada con otra tinta y grafía– "sacar" y "sacar hasta aquí". En el C-2, fº 66 vto. se tachan las primeras líneas y se consigna en el margen superior "No se lea que no es milagro sino sueño o fingimiento y es cosa de reír y aun quita la autoridad a los demás milagros" –también escrita con otra tinta y grafía, más pequeña y fina–.

[16] Tomo la noción de identidad colectiva, inventada y construida socialmente, de Benedict ANDERSON, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres, 1991, 2ª edición (trad. castellana FCE) y Eric HOBSBAWM y Terence RANGER (comp.), *The Invention of Tradition*, Cambridge, 1983 (trad. castellana Crítica).

[17] "El milagro como testimonio histórico. Propuesta de una metodología para el estudio de la religiosidad popular", en ÁLVAREZ SANTALÓ, BUXÓ y RODRÍGUEZ BECERRA (coords.), *La Religiosidad Popular. I. Antropología e Historia...*, p. 174.

[18] "Religión 'predicada' y religión 'vivida'. Constituciones sinodales y visitas pastorales: ¿un elemento de contraste?" en ÁLVAREZ SANTALÓ, BUXÓ y RODRÍGUEZ BECERRA (coords.), *La Religiosidad Popular. II. Vida y Muerte...*, pp. 46-56.

predicada" refiere al contenido de la fe y de la doctrina cristiana, que aparece de forma manifiesta en los relatos milagrosos; en tanto, la "religión vivida" es, esencialmente, manifestación de religiosidad popular, religiosidad que da lugar a las devociones, exvotos e imaginería milagrosa.

Clérigos y monjes buscan, por medio de la difusión de la "verdadera y sagrada docthrina catholica", expurgar de dichas prácticas populares toda connotación herética, ajena a la verdad de la fe revelada. Y los milagros, tan presente en la imaginería religiosa medieval, permitieron a la Iglesia controlar y mediatizar el culto mariano. Juan Manuel Rozas considera que la relación dinámica María-hombre expresa la dialéctica dogma–moral que, en el caso de la semántica milagrosa, puede ser expresión del binomio esperanza–existencia, particularmente en épocas de crisis. De esta manera, María es el centro del dogma, el protagonista del relato lo es de la moral cristiana medieval y el lector u oyente de la existencia[19].

Brevemente expuestos y desarrollados, estos tópicos tienen el doble propósito de:

- Indicar la importancia de estos relatos milagrosos como testimonio histórico[20].
- Proponer una línea de análisis que señale las particularidades y posibilidades que brinda el estudio de la semántica milagrosa.

Abordaré estas cuestiones a través del *corpus* guadalupano antes indicado. En el mismo analizaré cuatro puntos:

---

19 "Para una clasificación funcional de *Los Milagros de Nuestra Señora*: los milagros de la crisis", en Francisco RICO (dir.), *Historia y Crítica de la Literatura Española*, vol. 1: Alan DEYERMON (dir.), *Edad Media*, Barcelona, Crítica, 1980, p. 155. En el contexto berceano, clasifica a los milagros en tres grupos: aquellos en los que María premia y castiga a los hombres, los milagros del perdón, que logran salvar a los hombres de la condena y, los más importantes, los milagros de conversión o crisis, en los cuales los personajes sufren verdaderas crisis existenciales, sólo superadas por la presencia de Dios a través de María. De allí que los considere verdaderos textos doctrinales. Cf. Avelina CARRERA DE LA RED y Fátima CARRERA DE LA RED, *Miracula Beate Marie Virginis (Ms. Thott 128 de Copenhague) – Una fuente paralela a Los Milagros de nuestra señora de Gonzalo de Berceo–*, edición, traducción, introducción y notas de..., Logroño, Instituto de estudios Riojanos, 2000.

20 No discuto aquí los alcances y límites del milagro como fuente histórica. Al respecto, como una introducción a la cuestión en la historiografía española, *vid.* MUÑOZ FERNÁNDEZ, *op. cit.*, pp. 175-176 y José María MIURA ANDRADES, *Fundaciones religiosas y milagros en la Écija de fines de la Edad Media*, Écija, Gráficas Sol, 1992, pp. 69-70.

1. En primer lugar, señalo la función e importancia del sueño en la intercesión mariana[21].

Las narraciones referidas a la liberación milagrosa de cautivos ofrecen diferentes y coloridas descripciones de cómo "el captivo salió de la captividad". Por lo general, el cautivo implora a la Virgen de Guadalupe que interceda ante Dios para poner fin a una situación dolorosa y humillante: estar prisionero en manos o en tierras de los "infieles moros". De acuerdo con los *códices*, esta invocación logra la respuesta deseada, que llega a través de un milagro, que se manifiesta generalmente por medio del sueño: los carceleros moros se duermen y permiten la huida de los cristianos cautivos o bien éstos entran en un estado de ensoñación, estado en el cual se les presenta la Virgen y los libera. En otras ocasiones, tras el rezo, quedan adormecidos y, al despertar, se encuentran fuera de la prisión o, incluso, en tierras cristianas.

En todos estos casos, el sueño se constituye en un estadio intermedio entre el dormir y el estar despierto que permite el desarrollo del milagro. Entonces es preciso preguntarse ¿qué significa el sueño en estas narraciones? ¿Cómo definir el estado y los alcances de la ensoñación?

Para la Real Academia Española, el vocablo sueño aparece con varios significados; la segunda y tercera acepciones dicen: "2ª: acto de representarse en la fantasía de uno, mientras duerme, sucesos o imágenes", "3ª: estos mismos sucesos o imágenes que se representan"[22].

En líneas generales, se puede decir que la Antigüedad clásica, el mundo egipcio y las tradiciones mesopotámicas reconocieron en el sueño una "representación", de allí que su interpretación formase parte de sus prácticas adivinatorias. En la tradición judeocristiana, el sueño adquiere una valencia contradictoria, dado que, por un lado, mientras refuerza la acción y la presencia de Dios en la ensoñación, por otro, el sueño implica la presencia de las fuerzas del mal y del engaño[23].

Entre los siglos V y VIII, las prácticas onirománticas aumentan las reticencias de los escritores cristianos con respecto del sueño[24]. Luego se

---

[21] Desarrollé estos argumentos en "El sueño en *Los Milagros de Guadalupe*. Transcripción y análisis del Milagro N°43 (*Códice 1*, fº 42 r.)", presentado en el IV Congreso Nacional "Letras del Siglo de Oro: hacia Calderón de la Barca", Grupo de Literatura Siglo de Oro, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Mar del Plata, Mar del Plata, 28 al 31 de agosto de 2000.

[22] *Diccionario de la Lengua Española*, Madrid, Espasa Calpe, 1992, vol. 2, p. 1916, col. 1.

[23] Consultar, entre otros, Peter DINZELBACHER, *Revelationes*, Turnhout, Brepols, 1991, pp. 1-17 (Typologie des sources du Moyen Age occidental).

[24] Jacques LE GOFF, "Los sueños en la cultura y la psicología colectiva del Occidente me-

produce un cambio en esta reflexión. Jacques Le Goff señala la gran transformación operada a partir del siglo XII, siglo en que la cultura y la mentalidad medievales rescatan el valor del sueño[25].

A partir de entonces, se liga el sueño tanto a la presencia de Dios como a la fisiología humana. Esta ligazón entre el acto del soñar y el proceso somático y psicológico debe vincularse con la influencia cada vez más fuerte de Aristóteles en el pensamiento medieval, aunque es necesario señalar también que esta posición aristotélica adquirió diferentes matices e, incluso, rechazos, especialmente por parte de la Iglesia[26]. Se produce una "desacralización" y "democratización" del sueño[27], puesto que la práctica del soñar deja de ser exclusividad del santo o del profeta. Ahora todos pueden soñar y, por ello, comienza a tener importancia el "intérprete" del sueño y la escritura del mismo[28]. En otras palabras, la unidad profeta / intérprete de la profecía se quiebra, por tanto, nos enfrentamos a múltiples posibilidades y bifurcaciones, que es necesario supervisar y controlar.

El sueño se presenta, ahora, como evasión de la realidad, por un lado y como la capacidad del hombre para transformarla, por otro[29]. Por ello, el sueño se constituye en vehículo y creador de símbolos, de allí la importancia que adquiere el análisis de los símbolos oníricos[30]. Básicamente, este análisis descansa en un doble examen, a saber:

---

dieval", en *Tiempo, trabajo y cultura en el Occidente medieval. 18 ensayos*, Madrid, Taurus, 1983, p. 287.

25 *Ibidem*, pp. 287-288.

26 Cf. Steven KRUGER, *Il sogno nel Medioevo*, Milán, Vita e pensiero, 1996, pp. 147-153.

27 LE GOFF, *op. cit.*, p. 288. No todos los historiadores acuerdan con esta postura de J. Le Goff, dado que consideran que es posible encontrar expresiones de sueños/soñadores anónimos –como, por ejemplo, en las hagiografías de los Padres de Mérida del siglo VII– o bien considerar que la propia Iglesia dejó de interesarse en esta práctica, al perder de hecho el monopolio de la misma. Agradezco la realización de estas precisiones a A. Guiance.

28 De ambas cuestiones, los *Códices* del Real Monasterio de Guadalupe constituyen un exponente claro y preciso. Un breve estudio referido a estas cuestiones puede encontrarse en Françoise CRÉMOUX, *Pèlerinages et Miracles à Guadalupe au XVIe. siècle*, Madrid, Casa de Velázquez, 2001. Si bien analiza otro tipo de milagros, el artículo de Christiane MARCHELLO-NIZIA, "La rhétorique des songes et le songe comme rhétorique dans la littérature française médiévale", en Tullio GREGORY, *I sogni nel Medioevo*, Roma, Edizione dell'Ateneo, 1985, pp. 245-259 resulta sumamente interesante.

29 Marta FATTORI, "Sogni e temperamenti", en GREGORY, *op. cit.*, p. 109.

30 Jean CHEVALIER y Alain GHEERBRANT, *Diccionario de los Símbolos*, Barcelona, Herder, 1993, p. 959. Aclaro que se trata de una adaptación y elaboración de la propuesta de los autores.

a. El que implica el conocimiento de imágenes y su estructura, su identificación como conjunto formal.
b. El que comporta el sentido del sueño, su carga conceptual, análisis que tiene en cuenta su finalidad e intención.

Este esquema de interpretación puede aplicarse a los diversos tipos de sueños, que se clasifican como proféticos, didácticos, iniciáticos, telepáticos, visionarios, mitológicos y los que expresan presentimientos[31].

En el contexto de los "miraglos" guadalupanos, el sueño tiene, fundamentalmente, connotación profética o didáctica. En el primer caso, constituye una advertencia referida a un acontecimiento o situación crítica y cuyo origen se atribuye a la presencia divina[32]. En el segundo, el mensaje trata de señalar las conductas necesarias para lograr la intercesión mariana[33]. De esta manera, el sueño se constituye en mediador entre los hombres y el Creador, de allí que aparezca, necesariamente, como expresión de verdad[34], pudiendo ser reconocido como providencial, ligado a la acción divina. Es, pues, un hecho natural en el cual ha intervenido Dios[35]. Los milagros de los *códices 1* y *2* –particularmente los referidos a la liberación de cautivos– apoyan estas últimas consideraciones.

La noche y el sueño constituyen, por tanto, los momentos propicios para el anuncio y el desarrollo de la acción milagrosa. En relación con nuestro tema señalo que, por lo general, los cautivos sueñan reiteradamente. Tras el sueño, encuentran consuelo y solaz. Otras veces, en cambio, despiertan en presencia de Santa María, debido a la claridad y luminosidad que implica esta aparición. La Virgen, tras reconfortar a los cautivos, deja signos inequívocos de su presencia, tales como grilletes rotos, cadenas que se sueltan, puertas que se abren solas, carceleros adormecidos, etc.

---

31 *Ibidem*, pp. 960-961. *Vid.* un análisis histórico particular de diversos tipos de sueños en Raquel HOMET, "Sueños y visiones en la *Primera Crónica General de España*", ponencia leída en las II Jornadas de Historia de España, Buenos Aires, Fundación para la Historia de España, 31 de agosto al 2 de setiembre de 2000.

32 *Vid.* C-1, fº 42 r.; C-1, fº 42 vto.; C-1, fº 46 r.; C-1, fº 207 vto.; C-2, fº 2 vto., C-2, fº 97 r.

33 *Vid.* C-1, fº 123 r., donde se cuenta que un cristiano devoto de Santa María de Guadalupe debe purgar las penas del cautiverio en Turquía, como medio para redimir su pasado pecador y C-2, fº 97 r., donde se aprecia la devoción a Santa María de Guadalupe de parte de una niña mora, llamada Fátima.

34 Herman BRAET, "Rêve, réalité, écriture. Du référentiel à la sui-référence", en GREGORY, *op. cit.*, p. 13.

35 Raoul MANSELLI, "Il sogno come premonizione, consiglio e predizione nella tradizione medioevale", en GREGORY, *op. cit.*, p. 222.

Sin duda, estos textos reflejan –y con sumo cuidado– una consideración clara y explícita referida a los sueños. Si los tomamos desde la perspectiva teológica, estos milagros aúnan y complementan las posiciones de san Agustín, en sus *Homilías sobre el Evangelio de San Juan* y de Santo Tomás, en su *Suma Teológica*[36]: el milagro tiene valor de signo (Agustín) y expresa la acción divina concreta, que no es más que el reflejo del poder de Dios (Tomás). Por ello, sostiene fray Gabriel de Talavera –historiador de la orden jerónima del siglo XVI– que cuando se altera el orden natural de las cosas se produce, forzosamente, el milagro[37].

2. Tomemos el segundo apartado que he anunciado. En él destaco las relaciones existentes entre el desarrollo del milagro, el sueño del cautivo y la noche / oscuridad como momento propicio –o propiciatorio– para la manifestación de la acción divino-redentora.

Como otros muchos tópicos simbólicos, la noche se presenta de manera ambivalente, ya que es, a la vez, la vida y la muerte, las ensoñaciones y los engaños. Su aspecto positivo simboliza el tiempo de las gestaciones, que estallarán a plena luz como manifestaciones del día, tal como lo narra el *Génesis*[38], donde se pone de manifiesto la importancia de la oscuridad en la obra divina. Por lo tanto, pues, la noche nos remite a este tiempo primigenio, primordial, a partir del cual Dios procede a la creación.

Pero también la noche implica liberación. Según las diversas tradiciones del *Éxodo*[39], fue hacia la mitad de la noche cuando Yahveh puso en ejecución el proyecto que había formado de liberar a su pueblo de la esclavitud. Esta noche se prolongó mientras los fugitivos marchaban, alumbrados por la luminosidad de una nube. Podemos relacionar esto con el contenido de los *códices 1* y *2*. En ellos, los milagros representarían una nueva obra de Dios, realizada a través de la mediación de Santa María de Guadalupe. Por lo tanto, simbólicamente, la noche no representa un momento particular de la jornada sino que es el tiempo por excelencia, aquél de los relatos bíblicos veterotestamentarios[40].

---

36 Cf. CRÉMOUX, *op. cit.*, pp. 37-39 y Xavier GALMICHE, *Le récit de miracle. Oublier Augustin*, París, Desclée de Brouwer, 1992.

37 *Historia de Nuestra Señora de Guadalupe*, Toledo, Tomás de Guzmán, 1597, fº 456 r.–457 v., citado por CRÉMOUX, *op. cit.*, p. 38.

38 1, 1-5.

39 En particular, 11-13.

40 Por lo general, la presencia de la Virgen –luego de la invocación– se identifica con la luminosidad en la oscuridad, tal como se manifiesta en el *Génesis* y en el *Éxodo*. *Vid.* C-1, fº 42 r.; C-1, fº 43 r.; C-1, fº 46 r.; C-1, fº 104 vto.; C-1, fº 108 vto.; C-1, fº 123 r.; C-2, fº 2 vto., C-2, fº 144 r.

Por eso, sostengo que los milagros pueden leerse en clave simbólica: todo lo sobrenatural que narran y describen atestigua la intervención de Dios en Su creación, poniendo orden allí donde no lo hay, restableciendo el equilibrio allí donde se había perdido[41].

3. Abordamos el tercer apartado, en que subrayaré los fundamentos teológico-doctrinales de la importancia de Santa María de Guadalupe[42], que se enraizan en la devoción mariana. Sin dejar de lado las circunstancias particulares que rodean la aparición, difusión y consolidación de la devoción guadalupana, es preciso recordar que, como consecuencia de las palabras que Jesús le dirigió desde la cruz, María se transformó en madre de todo el género humano[43].

Esta maternidad se encuentra presente en la literatura patrística, principalmente en el desarrollo bizantino de la *Théotokos*[44]. Así, por ejemplo, Germán, obispo de Constantinopla (c. 640-730), le dedica unas *Homilías Mariológicas* en las cuales resalta esta relación entre María y el género humano. Lo mismo hacen san Andrés de Creta (c. 660-740) en sus *Homilías Marianas* –cuyo significado teológico es reconocido por el *Concilio Vaticano* II, Capítulo VIII "*Lumen gentium*"– y san Juan Damasceno (c. 676-749) en sus *Homilías Cristológicas y Marianas*. Esta relación, según Germán, hace de María el canal de todas las gracias que Dios concede a los hombres[45]. La

---

[41] El fin del cautiverio representa, sin duda, el restablecimiento de una situación preexistente, querida por Dios: la libertad de los cristianos.

[42] Francisco de SAN JOSÉ, historiador de la Orden del siglo XVIII, expresaba –en su obra *Historia Universal de la Primitiva y Milagrosa Imagen de Nuestra Señora de Guadalupe, fundación y grandeza de su Santa Casa, y algunos milagros que ha hecho en el presente siglo*, impresa en Madrid en 1743– esta concepción al decir: "Hallan en su clemencia repetida, / El enfermo salud, ojos el ciego, / El sordo oído, el mísero acogida, / El preso libertad, el tibio fuego, / Guía el perdido, el moribundo vida, / Manos el manco, el navegante puerto, / Pies el tullido en fin, y gloria el muerto".

[43] *Vid. San Juan* 19, 26-27: "Jesús, viendo a su Madre y al discípulo a quien amaba, que estaba allí, dijo a la Madre: Mujer, he aquí a tu hijo. Luego dijo al discípulo: He aquí a tu Madre. Y desde aquella hora el discípulo la recibió en su casa". Existen otros textos, incluso veterotestamentarios, que avalarían la maternidad genérica de María. Cf. Stefano DE FIORES, Salvatore MEO y Eliseo TOURÓN (dirs.), *Nuevo diccionario de Mariología*, Madrid, San Pablo, 1993, expresión "Madre nuestra", pp. 1200-1212; Ignacio DE LA POTTERIE, *María en el Misterio de la Alianza*, Madrid, BAC, 1993, especialmente pp. 255-281.

[44] La bibliografía al respecto es muy extensa. A modo de introducción *vid*. Hilda GRAEF, *María. La mariología y el culto mariano a través de la historia*, Barcelona, Herder, 1968.

[45] GERMÁN DE CONSTANTINOPLA, "Homilía V, Sermón II, Sobre la Santa Dormición de la Santísima Señora Nuestra, Madre de Dios y Siempre Virgen María", en *Homilías Mariológicas*, Introducción y Notas de Vittorio Fazzo, Madrid, Ciudad Nueva, 1991.

teología occidental da los nombres de "corredención" y "mediación universal" a esta prerrogativa de ser "canal de todas las gracias", en palabras del obispo de Constantinopla[46].

Sin embargo, en el Occidente latino recién hacia mediados del siglo IX se comienzan a difundir las apariciones y devociones marianas, que alcanzarán su cenit entre los siglos XII y XIII. En el siglo XII la tendencia hacia la veneración de la Virgen se profundiza a partir de los sermones de san Bernardo de Claraval. Su teología, de clara orientación mariana, se convirtió en piedra de toque de un nuevo espiritualismo, caracterizado por su afectividad y humanidad. El sermón más famoso y conocido es *De aquaeductu*, donde el santo desarrolla, en forma metafórica, su teoría de la mediación universal. Para san Bernardo, la Virgen es el canal de la gracia divina y el mejor camino hacia Dios. Si Cristo es la fuente de la vida, las aguas redentoras de la fuente, que son la gracia, llegan a los fieles por medio del siempre pleno acueducto que es su Madre.

La naturaleza humana de la Virgen es el factor decisivo que lleva a san Bernardo a definirla como la mediadora ideal entre los hombres y Dios. Es a partir de entonces que se multiplican las obras en las cuales María aparece como madre del género humano, hacedora de milagros y canal de redención[47].

Entre los siglos XII y XIII las colecciones de milagros marianos –escri-

---

[46] En la misma Homilía V, pp. 118-119, expresa: "Este pueblo, oh Santísima, en razón de su experiencia y de la multitud de beneficios que de ti ha recibido, confiadamente se atreve a conjurarte y a presentarte insistentes y merecidas súplicas. ¿Quién, por tanto, no te proclamará bienaventurada? Tú eres el objeto de la contemplación de los ángeles, que supera toda comprensión; tú la dicha más extraordinaria de los hombres; tú el amparo del pueblo cristiano; tú el refugio al que acuden sin cesar los pecadores; tú la invocada constantemente por los cristianos. En cualquier momento, efectivamente, en que un cristiano siente algún temor o cuando su pie tropieza contra una piedra, al punto invoca tu nombre para protegerse... ¿Quién no se llenará de admiración ante ti? Tú eres firme protección, refugio seguro, intercesión vigilante, salvación perenne, auxilio indeficiente, socorro inmutable, sólida muralla, tesoro de delicias, paraíso irreprensible, fortaleza inexpugnable, trinchera protegida, fuerte torre de defensa, puerto de refugio en la tempestad, sosiego para los que están agitados, garantía de perdón para los pecadores, confianza de los desesperados, acogida de los exiliados, retorno de los desterrados, reconciliación de los enemistados, ayuda para los que han sido condenados, bendición de quienes han sufrido una maldición, rocío para la aridez del alma, gota de agua para la yerba marchita... Tú eres la madre del Pastor y del Cordero y se te reconoce como a la suministradora de todos los bienes". Es interesante señalar la presencia de las palabras paulinas en este texto de Germán.

[47] Para los siglos XI a XIII estas cuestiones pueden seguirse en CARRERA DE LA RED y CARRERA DE LA RED, *op. cit.*, pp. 29-32; Benedicta WARD, *Miracles and the Medieval Mind. Theory, Record and Event. 1000-1215*, Wiltshire, Scolar Press, 1987.

tas en latín– son muy numerosas. Entre las más notables podrían citarse *Miracula Sanctae Mariae Virginis*, del inglés Guillermo de Malmesbury (1090-1143), *Dialogus miraculorum*, del cisterciense alemán Cesáreo de Heisterbach (siglos XII-XIII), *Scala coeli*, del italiano Juan de Gobi y *Miracles de Notre-Dame* de Jean Mielot. De las colecciones anónimas cabe destacar el *Libellus de Miraculis beatae Virginis* y el *Mariale Magnum*. En la Península Ibérica circularon diversas colecciones latinas de milagros, tal como se ve reflejado en el Ms. Alcobacense 149 de la Biblioteca Nacional de Lisboa, el *Liber Mariae* de Gil de Zamora, conservado en la Biblioteca Nacional de Madrid, el Ms. 110 de la Biblioteca Nacional de Madrid y el Códice 879 del Archivo de la catedral de Zaragoza.

Además de las colecciones de ámbito general, hay algunas que se centran en los prodigios relativos a una Virgen determinada: la Virgen de una ciudad, de una iglesia o de especial devoción en una zona. Estas advocaciones particulares, por lo general, se difundieron en lenguas romances, lo que contribuyó a extender la devoción por Santa María. A eso atendían el monje de Soissons, Gautier de Coincy (1177-1236), en su obra rimada *Les miracles de la Sainte Vierge*, los *Milagros de Nuestra Señora*, de Gonzalo de Berceo y las *Cantigas de Santa María*, de Alfonso X (segunda mitad del siglo XIII). Las palabras del rey Sabio son más que elocuentes al respecto: "...Él nos hizo el mayor bien que hacernos podía cuando tomó por Madre y nos dio por Señora a Santa María, que le ruega, siempre que esté airado contra nosotros, para que no seamos privados ni de su gloria ni de su amor..."[48].

Pero en obras profanas se traza la misma semblanza. A modo de ejemplo, puede leerse la que realiza Don Álvaro de Luna en su *Libro de las virtuosas é claras mujeres* (compuesto en la primera mitad del siglo XV).

Los siglos XIV y XV vieron proliferar estas apariciones y milagros marianos. Tal proliferación expresa una religiosidad popular viva y activa, que toma, de variados textos y tradiciones, elementos que permiten la difusión de cultos regionales, incluso locales. Dichas tradiciones manifiestan rituales y creencias que distan de ser ortodoxos. Se generan disputas teológico-doctrinales en torno a milagros y apariciones. La Iglesia –como institución– actúa fijando los límites de tales creencias, mediatizando cultos y devociones, determinando el contenido de narraciones y relatos. En sín-

---

[48] Cantiga 30, *Cantigas de Santa María. Códice Rico de El Escorial. Ms escurialense T.I.1*, introducción, versión castellana y comentarios de José Filgueira Valverde, Madrid, Castalia, 1992, p. 63.

tesis, la devoción mariana se extendió dando origen a advocaciones particulares[49], entre ellas Guadalupe.

En este último caso, la mediatización cultual y la predicación de la verdadera religión se reflejan en la redacción de los milagros. De esta manera, la Virgen, transformada en *mater omnium*, en madre del género humano, refuerza el valor simbólico del cautivo, que podría representar a esa humanidad genérica, ser símbolo de la misma[50]. En un milagro contenido en el códice 2 se lee: "...O Sennora madre del mi Sennor Dios, puerta del çielo, luz del parayso, loor delos ángeles, alegría de los sanctos, consolación de los tristes e desanparados, pídote por merçed que me saques desde captiuerio e desata cárçel en que esto con paz e sin peligro de mi cuerpo..."[51].

4. Queda por desarrollar el cuarto apartado. En él propongo una lectura simbólica y alegórica de los números mencionados en los milagros. Con mayor reiteración aparecen citados el cinco, el dos, el siete, el tres. Los números aluden a diferentes situaciones: duración del cautiverio, cautivos en fuga, noches en las que se presenta Santa María, días durante los cuales tiene lugar la huida, duración del voto realizado a la Virgen de Guadalupe, etc. Pero, dado el contexto en que aparecen, las frases "cinco años", "tras siete días de andar", "acompañado por dos leones", "tres mancebos cautivos" y otras similares podrían adquirir un significado más profundo, simbólico[52]. Y esta nueva significación constituir parte esencial del discurso religioso de los monjes jerónimos.

Subrayo que la presencia simbólica de los números no era desconocida en la Península Ibérica. Tal presencia se relaciona con dos tradiciones diferentes –aunque vinculadas entre sí–: la neopitagórica y la numerología cristiana, tratadas por san Isidoro[53].

---

49 *Vid*. José SÁNCHEZ PÉREZ, *El culto mariano en España*, Madrid, CSIC, 1943.

50 En especial C-1, fº 46 r. y fº 123 r.

51 C-2, fº 2 vto.

52 Sin duda, existen relaciones profundas con el pensamiento cabalístico judío. Sin embargo, por el momento, no desarrollo es tópico en particular.

53 Leslie FREEMAN, "Elementos simbólicos en la obra de Beato", en *Obras Completas de Beato de Liébana*, edición bilingüe preparada por Joaquín GONZÁLEZ ECHEGARAY, Alberto DEL CAMPO y Leslie FREEMAN, Madrid, Estudio Teológico de Sal Ildefonso-BAC, 1995, pp. XXXIII-LVI, especialmente p. XXXVI. No podría dejarse de lado el aporte de la cábala, teniendo en cuenta la presencia de la comunidad judía en la Península Ibérica y, en particular, el importante grupo judeo-converso radicado en Guadalupe. Como no he profundizado en la temática, solamente hago mención a estas probables vinculaciones. Cf. Gers-

Desarrollo brevemente algunas consideraciones referidas a los números indicados. Si consideramos que el número cinco es el "símbolo del hombre"[54] y "la representación de la humanidad"[55], la duración del cautiverio podría interpretarse genéricamente. De ser así, pondría de manifiesto la acción mediadora y redentora de María, como Madre de Dios, en sus aspectos teológicos y doctrinales y no sólo como expresión de devoción popular y manifestación de fe individual[56]. Simboliza también "la voluntad divina que no puede desear más que el orden y la perfección"[57]. Así, la acción salvífica de la Virgen pone orden en una situación no deseada por Dios: el cautiverio, que –insisto en ello– podría considerarse como el cautiverio de los cristianos en manos de los infieles[58].

El número dos tiene varias significaciones. Podría relacionarse –dado el contexto en que aparece mencionado en los *códices*– con la valencia de la imagen doble, que refuerza –al multiplicarla– el valor simbólico de la imagen[59]. A través de este recurso, la presencia de Jesucristo en el mundo terrenal no sólo se hallaría atestiguada sino que, desde el punto de vista simbólico, recibiría una doble confirmación. Esto, claro está, sin dejar de recordar que el dos hace referencia a la segunda persona de la Trinidad y a la doble naturaleza de Cristo, en tanto Dios hecho hombre[60].

En cuanto al número siete[61], podría leerse en sentido figurado, vinculándose a los días de la Creación[62]. Pero este número también alude a los

---

hom SCHOLEM, *Los orígenes de la cábala*, Barcelona, Paidós, 2001 (1ª edición alemana 1962), especialmente vol. II, *La cábala en Provenza y Gerona*, capítulo II: "El centro cabalístico de Gerona", pp. 221-354.

[54] *Vid.* Jean CIRLOT, *A Dictionary of Symbols*, Nueva York, Philosophical Library, 1971, p. 233 y CHEVALIER y GHEERBRANT, *op. cit.*, p. 291.

[55] CIRLOT, *op. cit.*, p. 137.

[56] Cf. C-1, fº 108 vto.

[57] CHEVALIER y GHEERBRANT, *op. cit.*, p. 291.

[58] En este contexto se inscribe la polémica islamo-cristiana que se desarrolló a partir del siglo XIII, pero que en los siglos XV y XVI tuvo una importancia que no se puede soslayar. En el C-1 se encuentran ecos de esta polémica, particularmente en fº 43 vto.; fº 104 vto. y fº 207 vto.

[59] CHEVALIER y GHEERBRANT, *op. cit.*, p. 427.

[60] *Vid.* FREEMAN, *op. cit.*, p. XXXVII.

[61] *Vid.* particularmente C-1, fº 42 vto., milagro en el cual tres mancebos cautivos en Vera andan sin comer por tierra de moros durante siete días antes de llegar a Lorca; C-2, fº 47 r., milagro en el cual Álvaro de Olid estuvo siete días en un corral en Granada, casi sin comer, antes de ser vendido a un moro de Baza.

[62] CHEVALIER y GHEERBRANT, *op. cit.*, p. 290. Cfr. C-1, fº 108 vto.

días de la semana, a los pecados del justo y su capacidad de perdón, a los siete ángeles y siete demonios y a la suma de la Trinidad y los Evangelios (3 + 4 = 7)[63]. El tres, desde una perspectiva alegórica, remitiría a los crucificados del Gólgota y, de acuerdo al contexto en que aparezcan las descripciones se referirían, indudablemente, a la Pasión[64]. En un sentido simbólico de mayor alcance es expresión de la Trinidad y del proceso completo de la realidad (comienzo, desarrollo y fin)[65].

Como conclusión de este trabajo, considero que estas lecturas de los milagros de redención de cautivos abren nuevas perspectivas para el análisis de la rica documentación constituida por la totalidad de los *códices* conservados en el Real Monasterio de Guadalupe, aun reconociendo que estos planteos pueden ser objeto de diversas interpretaciones.

En primer lugar, el análisis de las prácticas discursivas subyacentes en los textos guadalupanos permite comprobar la existencia de una mediatización cultual o doctrinal, puesta al servicio y en función de una prédica religiosa determinada. En el caso del Real Monasterio de Guadalupe, no puedo omitir la estrecha relación de esta "Santa Casa" con los tribunales inquisitoriales y con las ideas reformistas del cardenal Cisneros.

En segundo lugar, subrayo la posibilidad de abordar las prácticas devocionales tanto desde los sucesos concretos de la frontera a que hacen referencia –por ejemplo, la existencia de mercados de cautivos en torno a Ronda, Lorca y Granada o bien las faenas agrícolas que tenían a su cargo los cristianos cautivados– como desde las manifestaciones de religiosidad popular –tales como la difusión de las intercesiones de Santa María de Guadalupe o bien las romerías y sus significaciones–.

Finalmente, considero que este abordaje ofrece discusiones y modelos teológicos que pueden relacionarse con la polémica islámico-cristiana, de gran desarrollo en los siglos XV y XVI[66].

---

[63] FREEMAN, *op. cit.*, p. XXXVII.

[64] Cf. C-1, fº 42 vto. y, especialmente, C-1, fº 104 vto.

[65] FREEMAN, *op. cit.*, p. XXXVII.

[66] Esta temática la he abordado con mayor profundidad en "*Esos perros moros*. Ecos de la polémica cristiano-islámica en *Los Milagros de Guadalupe* (España, siglo XV)", presentado en las X Jornadas de Historia de Europa, organizadas por la Asociación Argentina de Profesores Universitarios de Historia de Europa (APUHE) y el Departamento de Historia de la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Mar del Plata, Mar del Plata, 20 al 22 de setiembre de 2001.

VARIA

NACIONALISMOS HAGIOGRAFICOS: LA IDEA DE ESPAÑA EN LA HAGIOGRAFIA ALTOMEDIEVAL HISPANA

ARIEL GUIANCE
(CONICET – Universidad Nacional de Córdoba)

"Bondadoso contempla Dios a los españoles". Así se inicia uno de los poemas del *Peristephanon*, la obra hagiográfica compuesta por Aurelio Prudencio en los primeros años del siglo V, texto clave en la tradición literaria de la Península Ibérica[1]. Esa afirmación encierra una concepción ideológica que se ha constituido en uno de los temas historiográficos más controvertidos de los últimos años: la existencia (o no) de un "nacionalismo" medieval, un sentimiento de pertenencia a una comunidad mayor, capaz de forjar solidaridades espirituales que trascienden los marcos locales y, de alguna manera, temporales. Efectivamente, desde las afirmaciones de Robert Michels de principios del siglo XX –en las que declaraba que "la Edad Media no conoció sentimientos nacionales"[2]– hasta el reciente libro de Adrian Hastings –quien señala que "sólo se avanzará en la com-

---

[1] AURELIO PRUDENCIO, *Peristephanon*, en *Obras completas* (ed. de Alfonso Ortega e Isidoro Rodríguez), Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 1981, VI, 4, p. 594 –"Hispanos deus aspicit benignus"–. Para el sentimiento hispano de Prudencio, véase R. GARCIA-VILLOSLADA, "El imperio romano y España", *Razón y fe*, 114 (1938), 184-198 (en especial, p. 190 y ss.) y Michael ROBERTS, *Poetry and the Cult of the Martyrs. The* Liber Peristephanon *of Prudentius*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1996, pp. 35-36. Cfr., igualmente, el artículo de Manuel de CASTRO, "El hispanismo en la obra de Paulo Orosio: *Historiarum adversos paganos*, libri VII", *Cuadernos de estudios gallegos*, IX (1966), 193-250 –donde contrapone la concepción "romanista" de este autor con el "nacionalismo" de Prudencio, pp. 222-23–.

[2] Citado por Karl Ferdinand WERNER, "Les nations et le sentiment national dans l'Europe médiévale", *Revue Historique*, CCXLIV, nro. 2 (1970), 285-304 (la cita en p. 285).

prensión de las naciones y el nacionalismo cuando se abandone la idea de que existe un vínculo indisociable entre éstos y la modernización"[3]–, los especialistas han planteado una y otra vez este asunto, adoptando posturas radicales y, a veces, hasta contradictorias. En términos generales, tales posturas podrían resumirse en lo que se ha dado en llamar explicaciones "perennialistas" y "modernistas". Para las primeras, "las naciones, si no el nacionalismo, son coexistentes con la historia. Las naciones existieron siempre, tanto como los textos escritos; a veces, antes, si consideramos las culturas reveladas por los arqueólogos"[4]. Para las modernistas, por el contrario, "no existió margen para las naciones o el nacionalismo en la Antigüedad o la Edad Media, dado que no hubo necesidad de una ideología que unificara la mínima *élite* con la gran masa de campesinos y miembros de la tribu [...]. Las naciones, al igual que el nacionalismo son analizados como fenómenos modernos y relativamente recientes, subsecuentes a las Revoluciones Industrial y Francesa"[5]. Naciones desde siempre, en el primer caso; naciones sólo desde el siglo XIX –desde que se constituye la economía-mundo, en palabras de Etienne Balibar[6]–, en el segundo.

Por cierto, la controversia también tuvo su eco en la historiografía española (sobre todo, en la segunda mitad del siglo XX). Entre quienes llevaban a épocas lejanas el tema de la nación hispana se cuentan Ricardo García Villoslada, quien entendía que el "patriotismo español auténtico y pleno se forma con la nación que aparece por vez primera con la ´España católica´ de los visigodos", esto es, tras la conversión del rey Recaredo en 587[7]. Tras él se encolumnaron Américo Castro (quien retrasaba el tema

---

3 Adrian HASTINGS, *La construcción de las nacionalidades*, Madrid, Cambridge University Press, 2000, p. 21.

4 Anthony SMITH, "National Identities: Modern and Medieval", en Simon FORDE, Lesley JOHNSON y Alan V. MURRAY (eds.), *Concepts of National Identity in the Middle Ages*, Leeds, University of Leeds, 1995, pp. 20-46 (la cita en p. 21). Remito a este texto de Smith para un balance crítico sobre la controversia, como así también al capítulo 1 de la obra de Hastings citada en nota anterior.

5 *Ibidem*, pp. 21-22.

6 Etienne BALIBAR, "La forme nation: histoire et idéologie", en Etienne BALIBAR e Immanuel WALLERSTEIN (eds.), *Race, Nation, Classe. Les identités ambigües*, París, La découverte, 1988, pp. 117-143 (en especial, p. 121, donde se indica que "en un sentido, toda ´nación´ moderna es un producto de la colonización").

7 Ricardo GARCIA VILLOSLADA, "Los orígenes del patriotismo español", *Razón y fe*, 116 (1939), 341-357 (la cita en p. 357). Cfr. Francisco GARCIA SERRANO, "Revisiting Castilian Identity: Medieval Origins of Nationalism", *Temas Medievales*, 10 (2000-2001), 161-175 (en especial, p. 164) y Peter LINEHAN, "Religion, Nationalism and National Identity in Medieval Spain and Portugal", en S. MEWS (ed.), *Religion and National Identity*, Oxford, 1982, pp. 161-199.

hasta la invasión musulmana) y Claudio Sánchez-Albornoz (que teorizó sobre el "*homo hispanicus*, forjado en la fragua de la Reconquista con el hierro del español primitivo"[8]). Desde la postura contraria, José Antonio Maravall afirmaba categóricamente que, "no hay absurdo mayor que hablar de nacionalidades, no ya solamente en los siglos de la alta Edad Media, sino en los primeros siglos de la Edad Moderna. Por mínimo rigor terminológico que se exija, no es admisible referirse políticamente a la nación –nunca a nacionalidad, que es un término preciso de muy específico valor jurídico– hasta la Revolución Francesa"[9].

Entre esas posturas dicotómicas –tanto dentro como fuera de la Península Ibérica–, en los últimos años algunos especialistas han intentado plantear posiciones intermedias. En 1947, el noruego Halvdan Koht subrayaba que "desde comienzos del siglo XII, el nacionalismo europeo tiene una historia continua"[10]. Por su parte, Karl Ferdinand Werner reconsideraba el tema en 1970, preguntándose si la idea de nación anterior a ese siglo XII era "como la bella durmiente del bosque". En términos más categóricos, indicaba: "¿no se ha declarado que fueron las invasiones germánicas las que habrían introducido el principio del nacionalismo moderno, transformando el universalismo del Imperio Romano? Sería, pues, un mundo sin naciones el que habría inventado el principio del nacionalismo"[11]. Ya en la década de los '90, Anthony Smith entendía que rehusar el título de nación a "comunidades que no cuentan con unidad económica o derechos legales para todos sería excesivamente restrictivo", concluyendo que "es importante dejar de lado los dramáticos prejuicios de las consideraciones rivales entre perennialistas y modernistas en torno a las naciones"[12]. De hecho, el mismo Smith ejemplificaba su propuesta con un mo-

---

8 Claudio SANCHEZ-ALBORNOZ, *España, un enigma histórico*, Barcelona, EDHASA, 1972, t. II, p. 620. Cfr. Diego CATALAN, "Introducción. España en su historiografía: de objeto a sujeto de la historia", en Ramón MENENDEZ PIDAL, *Los españoles en la historia*, Madrid, Espasa-Calpe, 1991, pp. 9-73 (en particular, p. 10 y ss.).

9 José Antonio MARAVALL, *El concepto de España en la Edad Media*, Madrid, Centro de estudios constitucionales, 1997 (ed. orig. 1954), p. 476. Como bien señala García Serrano, Maravall continúa, en este caso, las tesis expresadas por Ernesto SESTAN en *Stato e nazione nell´alto Medioevo. Richerche sulle origini nacionali in Francia, Italia, Germania*, Nápoles, Edizioni Scientifiche Italiane, 1952. Cfr. GARCIA SERRANO, *op. cit.*, p. 167 y nota 23 de la misma p.

10 Halvdan KOHT, "The Dawn of Nationalism in Europe", *American Historical Review*, 52 (1947), 265-280 (la cita en p. 279).

11 WERNER, *op. cit.*, p. 288.

12 SMITH, *op. cit.*, pp. 34 y 38 respectivamente.

delo que tendrá gran valor para la ideología medieval (tanto en España comó en el resto del continente): el caso de Israel –a quien la Biblia presentará, sin lugar a dudas, como una nación–. Este modelo inserta otro tema vinculado al sentimiento nacional, como es la importancia de la etnicidad.

Llegados a este punto, lo único que queda claro en torno al tema de la nación y el nacionalismo es la enorme cantidad de posturas, criterios y paradigmas que rodean el asunto. Dado que sería imposible analizar el cúmulo de definiciones asignadas a cada concepto y cada una de las tesis elaboradas a partir de esas definiciones –análisis que excede el objetivo de estas páginas–, he optado por seleccionar, dentro de ese conjunto, un par de criterios básicos de estudio. En primer lugar, en este trabajo se apelará a la etnia (a la manera del ya citado Hastings) como "grupo de personas con una identidad cultural y una lengua hablada comunes". Por su parte, una nación será entendida como "una comunidad mucho más consciente de sí misma que una etnia. Formada a partir de una o más etnias y normalmente identificada por un corpus propio de textos escritos, posee o reclama el derecho a la identidad y a la autonomía política como pueblo, junto con el control de un territorio específico"[13]. La elección de esta última definición responde a tres criterios. Por un lado, insiste en un elemento en el que parece haber acuerdo entre los especialistas (sean perennialistas, modernistas o sectores intermedios): toda nación presupone la existencia de una comunidad, cuyos miembros están íntimamente unidos entre sí. Como bien señala Benedict Anderson (una reconocida "modernista", para quien sólo se puede hablar de nación a partir de fines del siglo XIX), "la nación se concibe siempre como una profunda camaradería horizontal"[14]. En segundo lugar –y esto me parece más novedoso–, la definición antedicha entiende que la nación reclama, para ser tal, un conjunto de textos escritos que legitimen su condición. Por cierto –y en esto me aparto de Hastings–, no creo que la aparición de una lengua vernácula sea "el cruce del Rubicón en la senda de la nacionalidad"[15]. Tales textos (como intentaré demostrar), aunque estuvieran redactados en latín, también podían servir de vehículos para dicha legitimación. Es cierto que el uso de la lengua vernácula (que, en Castilla, fue bien temprano, sobre todo, en el ámbito oficial) favoreció el desarrollo de ese sentimiento nacional pero no por ello debemos negar el cúmulo de ejemplos anteriores que sirvieron en el mis-

---

[13] HASTINGS, *op. cit.*, pp. 14-15.

[14] Benedict ANDERSON, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres, Verso, 1983, p. 7.

[15] HASTINGS, *op. cit.*, p. 25.

mo sentido. Por último, está el tema del territorio. En el caso de la Península Ibérica, como veremos, la composición y límites de ese territorio están perfectamente planteados, desde el punto de vista ideológico, desde fecha temprana. Además, fue ese *locus* el que actuaría como elemento de integración en tiempos en que el poder político estaba dividido en múltiples entidades más o menos soberanas.

A esos elementos caracterizadores, deberíamos agregar otro punto adicional (igualmente analizado por Hastings): la importancia de la religión en la consolidación de la idea de nación. Contrariamente a lo sostenido durante mucho tiempo, la religión fue un vehículo fundamental para la construcción de una identidad nacional, en particular en siete sentidos: como recurso para santificar cierto punto de partida de la comunidad en cuestión, como elemento de "mitologización y conmemoración de grandes amenazas contra la identidad nacional" –circunstancia que se destaca, en especial, en el caso hispano–, a partir del papel social del clero, a través de la producción de textos escritos (ya sean o no en lengua vernácula), brindando un modelo bíblico para la nación, organizando una Iglesia nacional "autocefálica" y mediante el "descubrimiento de un modelo nacional único"[16]. No cabe la menor duda de que, si analizáramos cada uno de esos recursos para el caso hispano medieval, nos hallaríamos con múltiples circunstancias que comprueban esa importancia de la religión como factor de integración nacional. Numerosos especialistas, por ejemplo, han estudiado la incidencia del modelo bíblico en el mito de la Reconquista, la afirmación de la Iglesia castellana frente al Papado, el tema de los musulmanes como amenaza a la identidad local y otros tantos.

Por mi parte –y frente a ese cúmulo de posibilidades–, sólo intentaré analizar un esquema mucho más simple: la presunta existencia de ese sentimiento nacional en algunas vidas de santos redactadas en la región entre los siglos VII a XII. Tal elección responde al hecho de que se trata de un género que reúne varios de los criterios anteriormente reseñados: son relatos escritos, que tienen indudables referencias bíblicas, que muestran el papel social e ideológico que tuvo el clero local y que, luego de 711, aluden a esa gran amenaza que fueron los musulmanes. Por otro lado, la fecha de esos textos nos sitúa en ese amplio término en el que poco y nada se sabe acerca de esa identidad nacional y que, sin embargo –como bien aclaraba Werner–, sentó las bases para la construcción de los grandes paradigmas en torno al asunto (paradigmas, sin duda, posteriores al siglo

---

[16] *Ibidem*, p. 232 y ss. Hastings sólo habla de la producción de textos escritos en lengua vernácula, punto en el que me aparto –como indiqué antes– de su pensamiento.

XIII). Por ende, veremos qué ideas se encierran detrás de vocablos tales como Hispania, hispanos, nación y patria (términos recurrentes en el pensamiento ibérico) y de qué manera aparecen los mismos en las fuentes en cuestión. El resultado de esta pesquisa nos permitirá determinar si existió o no esa noción de "comunidad horizontal", con referentes en el pasado y proyección hacia el futuro, que es imprescindible para que exista un sentimiento nacional (concepción que, más allá de la controversia, también está aceptada por la mayor parte de los autores[17]). El estudio de estos testimonios tendrá particularmente en cuenta, en la medida de lo posible, los contextos de producción y difusión de cada uno de ellos, ya que –como señalara Peter Linehan–, "la dificultad [en este tema] no consiste en localizar, en las fuentes, evidencia de nacionalismo... sino en evaluar escritos que derivan de una tradición, en donde la formación del mito nacional ha sido acompañada por la invención y falsificación en servicio de otras lealtades, tanto locales como ecuménicas..."[18]. En otras palabras, la trayectoria y destino de esas fuentes quizás sea más importante, para el caso que nos ocupa, que la propia redacción de las mismas.

Hispania y la nación goda

Las alusiones a Hispania y su vinculación con el culto de los santos tienen un primer referente, como era de esperar, en el conjunto de obras hagiográficas de tiempos visigodos. Entre dichas obras, a su vez, el paradigma inicial está dado por la figura de Isidoro de Sevilla, quien cronológicamente inicia esta aproximación al tema. Por cierto, mucho se ha discutido acerca de la idea de España que postulará este autor, idea particularmente desarrollada en su célebre *Laus Hispaniae*[19]. Por consiguiente,

---

17 "La nación es concebida como un grupo de hombres unidos por un vínculo natural y, por lo tanto, eterno –o, cuando menos, existente *ab inmemorabili*– y que, en razón de este vínculo, constituye la base necesaria para la organización del poder político en la forma del Estado nacional", Francesco ROSSOLILLO, "Nación", en Norberto BOBBIO, Nicola MATEUCCI y Gianfranco PASQUINO (eds.), *Diccionario de política*, Madrid, Siglo XXI, 1998, p. 1023. La afirmación es importante ya que el mismo autor (un modernista) señala, de manera categórica, que "en la Edad Media, una referencia a la conducta humana a la entidad 'Francia', 'Alemania', 'Italia', etc., entendida como hecho social y prescindiendo de esporádicas referencias literarias, era imposible" (p. 1025).

18 LINEHAN, *op. cit.*, pp. 161-62. Linehan presenta, como ejemplo de su afirmación, el caso del obispo Pelayo de Oviedo. Cfr. GARCIA SERRANO, *op. cit.*, p. 163.

19 Para un análisis detallado de esa idea, véanse los trabajos de Suzanne TEILLET, *Des gohts à la nation gothique. Les origines de l'idée de nation en Occident du Ve au VIIe siècle*,

sólo me ocuparé de la producción hagiográfica de Isidoro, centrada en una obra posiblemente redactada hacia el 600, el *De ortu et obitu patrum*[20]. En ella, Isidoro sólo alude a Hispania en tres oportunidades y, de esas tres, dos quizás ni siquiera correspondan a la pluma isidoriana. Cabe advertir que las tres referencias vinculan la citada noción a la labor de un apóstol. Así, se señala que Pablo difundió el evangelio por el "Ilírico, Italia e Hispania"[21]. Sin embargo, esa adjudicación se superpone pocos pasajes después, cuando subraya que "Santiago [...] predicó el evangelio a Hispania y a las regiones occidentales y en el ocaso del mundo difundió la luz de la predicación"[22] –alusión que se reitera luego, al enumerar los lugares del orbe asignados a cada apóstol[23]–. ¿Mera superposición de zonas de evangelización? La confusión es extraña, dado que Isidoro no hizo alusión a esta predicación de Santiago en España en ninguna otra obra suya (ni tampoco explotaron la idea alguno de sus continuadores). Todo ello ha llevado a la conclusión de que el texto del *De ortu*, tal como lo conocemos, tiene que haber sido manipulado tras la redacción isidoriana, insertándose en él pasajes de una obra griega que sí desarrolla esa presunta prédica de Santiago en España: el *Breviarium Apostolorum*[24]. No vamos a detenernos aquí en el por qué de dicha inserción. Simplemente recordemos que, a juicio de de Gaiffier, la misma quizás apunte a la voluntad de adjudicar a Occidente (concretamente, a Hispania y Galia) una legitimidad apostólica similar a la de Oriente, asignado apóstoles a tales regiones[25]. Como sea, lo que sí queda claro es que, de acuerdo a san Isidoro, Hispania estuvo vinculada a Pablo, al igual que Italia y el Ilírico, es decir, sin un carácter distintivo que la diferencie de otras zonas.

París, Les Belles Lettres, 1984, p. 463 y ss. y Marc REDEYLLET, *La royauté dans la littérature latine de Sidoine Apollinaire à Isidore de Seville*, Roma, Ecole française de Rome, 1981, p. 510 y ss.

[20] ISIDORO de SEVILLA, *De ortu et obitu patrum* (ed. de César Chaparro Gómez), París, Les Belles Lettres, 1985.

[21] *Ibidem*, & 68, 2, p. 199 de la ed. cit.

[22] *Ibidem*, & 70, pp. 202-204: "Iacobus.... atque Spaniae et occidentalium locorum euangelium praedicauit et in occasu mundi lucem praedicationis infudit".

[23] *Ibidem*, & 80, 1, p. 217.

[24] Para la inserción del *Breviarium Apostolorum* en el texto de Isidoro, véase la cuidada introducción de Chaparro Gómez, pp. 26-35 y nota 162 de pp. 203-205. Cfr. Manuel DIAZ y DIAZ, "La littérature jacobite jusqu´au XIIe siècle", en *Santiago de Compostela. 1000 ans de pèlerinage européen. Europalia 85*, Bruselas, Crédit Communal, 1985, pp. 165-171.

[25] Baudouin de GAIFFIER, "Le *Breviarium Apostolorum*. Tradition manuscrite et oeuvres apparentées", *Analecta Bollandiana*, 81 (1963), 89-116.

Por el contrario, Isidoro se explaya acerca de Hispania en otra obra que, sin ser estrictamente hagiográfica, ha tenido una notable influencia en la tradición literaria y biográfica de la península –al punto de ser imitada y adoptada como base para futuras construcciones de tipo hagiográfico–. Me refiero al *De viris illustribus*, que el santo escribe como "continuación y complemento de las obras similares de Jerónimo y Genadio"[26]. En ella (considerando exclusivamente la parte que la crítica ha adjudicado a Isidoro y no su complemento posterior), el obispo sevillano alude a Hispania en varias ocasiones, dándole un contenido ideológico preciso. En primer término, cabe consignar que la obra tiene cierto criterio "regional", en la medida en que, de treinta y tres biografías incluidas en ella, doce corresponden a obispos hispanos. Si bien es cierto que esa proporción no demuestra, de manera categórica, "preferencias nacionales ni locales" –la expresión es de Domínguez del Val[27]–, no cabe duda de que Isidoro se preocupó por consignar el valor del clero ibérico, que es equiparado a las grandes figuras de la cristiandad. En segundo lugar –y tal como lo indicara Teillet–, ésta es una de las pocas obras de Isidoro en donde el plural *Hispanias* tiene mayor relevancia que el singular (empleado generalmente por el santo en sus restantes textos)[28]. De hecho, el relato presenta a varios obispos como "Hispaniarum episcopus" –los casos de Osio, Itacio, Apringio y Justo–[29]. En otras ocasiones, el plural sirve para designar al conjunto del territorio (Justo de Urgel vuelve a las "Hispanias" luego de una estancia en Constantinopla, Máximo de Zaragoza escribe una historia de los sucesos ocurridos "in Hispaniis", en tanto Justiniano de Valencia desarrolló su vida en la misma zona). Según la misma Teillet, esa preferencia "se explica por el género literario de la obra, así como por su carácter eclesiástico"[30]. Se trataría, por tanto, de una imagen de la geografía eclesiástica hispana de esos tiempos y también un recuerdo de la España

---

[26] Ursicino DOMÍNGUEZ del VAL, *Historia de la antigua literatura latina hispano-cristiana. III.– San Isidoro de Sevilla*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1998, pp. 122-124.

[27] *Ibídem*, p. 122.

[28] TEILLET, *op. cit.*, p. 497 y nota 246 de la misma p. Según esta autora, de las diez menciones a Hispania que registra el texto, ocho son en plural y dos en singular. Cabe advertir que una de esas menciones (la del cap. XIII) no corresponde a Isidoro, según la crítica, sino a un texto interpolado posteriormente. La proporción sería, por tanto, de siete a dos.

[29] San ISIDORO de Sevilla, *De viris illustribus*, PL LXXXIII, cols. 1081-1106. Las referencias en caps. V, XV, XXX y XXXIV, cols. 1086, 1092, 1098 y 1100.

[30] TEILLET, *op. cit.*, p. 497.

romana, caracterizada igualmente en plural como citerior y ulterior, tal como consigna el mismo Isidoro en sus *Etimologías*[31]. Idéntica referencia al pasado romano se advierte, aún más, en otro fragmento del *De viris*, en el que se indica que Martín de Dumio vivió en la época en que tuvieron el poder (*imperium*) "Justiniano en la república y Atanagildo en las Hispanias"[32]. De tal manera, Isidoro apela al poder bizantino en función de la noción clásica, en tanto alude al gobierno godo en base a un concepto territorial[33]. Asimismo, esa frase parece sugerir que la realeza goda ha encontrado su concreción histórica en España, al mismo tiempo que (mediante la voz *imperium*) señala "una autoridad que se ejerce soberanamente en el interior de fronteras bien delimitadas"[34] –circunstancia que el mismo autor había desarrollado en su *Laus Hispaniae*–.

Algunas de estas nociones planteadas por Isidoro se repetirán en otros relatos hagiográficos contemporáneos. Entre ellas, es notoria la manera en que se conserva la alusión a Hispania conforme al citado esquema administrativo romano, fundamentado en la división provincial. Tal división, como dijimos, también fue la base de la organización eclesiástica primitiva (tanto en la península como en el resto del mundo clásico). Un ejemplo en este sentido figura en la biografía de san Emiliano o Millán, redactada probablemente entre 635 y 640 por el obispo Braulio de Zaragoza. En ella, el autor alude en una sola oportunidad a Hispania y lo hace con el criterio organizativo antes apuntado. Así, señala que sólo relatará algunos milagros selectos de los muchos realizados por san Millán, "antes que los testimonios de las gentes y provincias de casi toda Hispania relativos a este tema"[35]. Cabe advertir que, en este caso, Braulio empleó la voz *populus* para designar al conjunto de habitantes del reino, sin apelar a otra noción de mayor contenido ideológico, desarrollada igualmente por Isidoro: la *gens*. El *populorum provinciarumque* de Braulio representa la unión

---

[31] San ISIDORO de Sevilla, *Etimologías* (ed. de José Oroz Reta y Manuel-A. Marcos Casquero), Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1993, lib. XIV, cap. 4, & 30, p. 186.

[32] San ISIDORO, *De viris*, cap. XXXV, col. 1110: "Floruit regnante Theodemiro rege Suevorum, temporibus illis quibus Justinianus in republica et Athanagildus in Hispaniis imperium tenerunt".

[33] Cfr. TEILLET, *op. cit.*, p. 474 y nota 77 de la misma p., en la que se recogen pasajes de otros textos de Isidoro que caracterizan al mundo bizantino en el mismo sentido.

[34] REDEYLLET, *op. cit.*, p. 516.

[35] San BRAULIO de Zaragoza, *Vita S. Emiliani* (ed. de Luis Vázquez de Parga), Madrid, C.S.I.C.-Instituto Jerónimo Zurita, 1943, pp. 13-14: "citra populorum provinciarumque de huiusmodi re testimonia quae paene cuncta testatur Hispania".

de entidades que componen el reino, más allá de la integración efectiva de las mismas. Estamos, por tanto, a un nivel de abstracción menor al de Isidoro pero más ajustado a la realidad del escrito que se compone. Braulio quiere dar una idea de la trascendencia de los actos de san Millán por toda la geografía hispana, no demostrar su proyección "nacional" ni aludir a un contexto ideológico superior.

Por el contrario, esa proyección se ofrece de distinta manera en otra obra de la época que, al igual que en el caso de san Isidoro, tampoco tuvo un contenido hagiográfico preciso pero sirvió para retratar a varios eclesiásticos locales, luego convertidos en elegidos de Dios. Me refiero al *De viris illustribus* del obispo toledano Ildefonso. De forma más acusada que en el texto homónimo, éste exacerba la tendencia a exaltar la labor de los eclesiásticos peninsulares y, en particular, la de aquéllos que ocuparon la sede toledana[36]. En virtud de ello, resulta lógico que Ildefonso omita, a lo largo de su relato, cualquier mención a Hispania como entidad superior. Esta sólo figura en dos ocasiones, ambas con un contexto territorial preciso: al hablar del monje Donato, dice que éste había sido discípulo de un ermitaño "en Africa" y que luego cruzaría el mar "hacia Hispania"[37]. Análogamente, señala que el mismo Donato introdujo la práctica y la regla religiosas africanas "in Hispaniam". Tal escasez de alusiones a Hispania se contrapone a una mención detallada de las circunscripciones eclesiásticas en que se divide el reino. De tal manera, sus biografiados no son hombres que impusieran su impronta directa sobre toda España sino sobre las respectivas sedes que ocuparon y, recién a partir de allí, su labor fue proyectada al resto del país. Es el caso de Isidoro –"obispo de la sede de Sevilla, en la provincia de la Bética"–, Asturio –"en la sede metropolitana de la ciudad de Toledo, en la provincia cartaginense"–, Nonnito –"obispo en la sede de Gerona"– o Conancio –"en la sede de Palencia"–. El posible sentimiento de pertenencia a una comunidad mayor, como podemos ver, se relativiza al extremo, disolviéndose en una caracterización paralela de la mencionada geografía eclesiástica. En ese cuadro, como anticipamos, la supremacía la ostenta Toledo, cuya exaltación, por parte de Ildefonso, es

---

[36] Ildefonso reseña la vida de catorce personajes, de los cuales doce son españoles. De éstos, a su vez, siete son obispos de Toledo. Para las características diferenciales de esta obra respecto de sus modelos anteriores, véase Jacques FONTAINE, "El *De viris illistribus* de S. Ildefonso de Toledo", *Anales toledanos*, 3 (1970-71), 59-96 –en particular, p. 62 y ss.–.

[37] San ILDEFONSO de Toledo, *De viris illustribus*, PL XCVI, cols. 195-206. Las referencias en col. 200. Cfr. Ursicino DOMÍNGUEZ del VAL, *Historia de la antigua literatura latina hispano-cristiana. Tomo IV*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1998, pp. 264-272.

equiparable a la que hicieran otros autores respecto de otras sedes[38]. A juicio de este obispo, la ciudad es "gloriosa, no debido a que es el centro [de reunión] de una inmensa muchedumbre de gente, dado que es el sitio donde viven nuestros gloriosos príncipes sino porque es considerada a la vez, por aquéllos que temen a Dios, como un sitio terrible para los injustos y un lugar digno de toda consideración para los justos"[39]. La ciudad, por ende, es centro político y religioso, razón que justifica –a juicio del santo– su exaltación por sobre cualquier otra urbe hispana, al punto de presentarla con una caracterización bíblica[40]. La propia idea de "urbs Toletanae" pareciera aludir al carácter de la ciudad como centro de reunión de las asambleas eclesiásticas[41]. Como sea, la noción de una comunidad territorial mayor se configura a partir de la relación que establecen determinados centros urbanos y eclesiásticos, todos ellos nucleados en torno a la ciudad de Toledo, eje del esquema. Ahora bien, esa interpretación quizás no sea el resultado de "una tendencia a celebrar las Iglesias «nacionales», en oposición al uso imperial que celebraba tal Iglesia local, en tanto que perteneciente a la Iglesia universal"[42]. A juicio de Fontaine, por el contrario, en esa exaltación de Toledo bien pudo haber influido, por una parte, un deseo de equiparar a los obispos de la ciudad con otros célebres prelados contemporáneos (en particular, con los Padres emeritenses, biografiados en una obra de la que luego nos ocuparemos). Asimismo, quizás también incidió la difícil y poco conocida vinculación que tuvo san Ildefonso con la monarquía visigoda de su tiempo[43]. A ello podemos agregarle, desde el punto de vista que nos ocupa, que tal exaltación no se aparta demasiado de una línea de pensamiento clásica, que glorificaba a Roma e interpretaba al conjunto del Imperio como una extensión de los límites de la *urbs*. Ahora, Toledo era la *urbs* y el reino godo debía entenderse como una pro-

---

38 Cfr. J. Francisco RIVERA RECIO, *San Ildefonso de Toledo. Biografía, época y posteridad*, Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 1985, pp. 200-219.

39 San ILDEFONSO de Toledo, *De viris illustrium*, prefacio: "in illa gloriosa Toletanae urbis quam non ex hominum inmmenso conventu gloriosam dico, cum hanc et gloriosorum illustret praesentia Principum, sed ex hoc, quod coram timentibus Dominum iniquis atque iustis habetur locus terribilis, omnique veneratione sublimis...".

40 Cfr. FONTAINE, *op. cit.*, pp. 90-91. Cfr. Manuel DIAZ y DIAZ, "La obra literaria de los obispos visigóticos toledanos: supuestos y circunstancias", en *De Isidoro al siglo XI. Ocho estudios sobre la vida literaria peninsular*, Barcelona, El albir, 1976, pp. 89-94.

41 Así lo señala TEILLET, *op. cit.*, p. 567 y ss.

42 *Ibidem*, p. 568.

43 Cfr. FONTAINE, *op. cit.*, pp. 75 y 91 respectivamente.

longación de esa misma *urbs*. Estaríamos, pues, en el marco de esa ficción territorial que se resumía en el lema *Roma communis patria* y que "dotaba al suelo de la Ciudad [*i.e.*, Roma] de una verdadera ubicuidad"[44]. Otro tanto puede decirse de esa caracterización de Toledo en términos bíblicos. En este caso, la ciudad aparece como la nueva Jerusalén, capital del poder político, lugar de reunión religiosa y símbolo de la unidad del pueblo.

La exclusividad de Toledo que desarrolla san Ildefonso se mantiene –como era de esperar– en el elogio que, del mismo santo, realiza uno de sus sucesores en el episcopado: Julián[45]. En éste, apenas se subraya que toda la vida de su antecesor se manifestó en torno a la citada ciudad (primero, como monje del monasterio de Agali, situado probablemente en las afueras de Toledo y, luego, como abad del mismo cenobio). De allí sería trasladado por el rey Recesvinto a la sede metropolitana. La única sugerencia que realiza Julián en el sentido de una proyección de Ildefonso fuera de Toledo pareciera ser su amplia producción literaria –que enumera cuidadosamente y que se supone debería ser conocida en todo el reino–. Fuera de eso, no hay referencia alguna a su labor en el marco de una entidad mayor a la que corresponde a la propia Toledo. Quizás Julián pensara, al igual que su antecesor, que los límites religioso-administrativos de Toledo –en su carácter de sede metropolitana, con derecho a consagrar a todos los prelados españoles[46]– abarcaban, de alguna manera, el conjunto de la península.

La identificación provincial antes apuntada y la "urbanización" ideológica de Hispania se repetirá en otra de las hagiografías de la época, la célebre *Vida de los Padres de Mérida*, obra de un anónimo escritor que compusiera este texto entre 633 y 638[47]. En este caso, la ciudad de Mérida representa, para dicho autor, lo que Toledo será para Ildefonso. Sin embargo, a diferencia de este último, el texto se encuadra en un marco de referencia más de tipo provincial que urbano. De hecho, Ildefonso prácti-

---

[44] Ian THOMAS, "Le droit d´origine à Rome. Contribution à l´étude de la citoyenneté", *Revue critique de droit international privé*, 84, 2 (1995), 253-290 (la cita en p. 259). Cfr. José Antonio MARAVALL, *Estado moderno y mentalidad social (siglos XV al XVIII)*, Madrid, Revista de Occidente, 1972, 2 vols. La referencia en vol. I, p. 458.

[45] Cfr. JULIAN de TOLEDO, *Beati Hildefonsi elogium*, PL XCVI, cols. 43-44.

[46] Así se estableció en el XII concilio de Toledo de 681 –es decir, en tiempos de Julián–, c. VI. Véase José VIVES (ed.), *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, Barcelona-Madrid, C.S.I.C., 1963, pp. 393-94.

[47] Joseph GARVIN (ed.), *The Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium*, Washington, The Catholic University of America Press, 1946.

camente había reducido toda la sede cartaginense a la ciudad de Toledo. Por el contrario, en estas *Vitas*, Mérida no es más que la cabeza de una división eclesiástica privilegiada por la labor de los santos que son retratados en el texto. Por ejemplo, el autor indica que "un milagro de Nuestro Salvador ocurrió graciosamente, por medio de Su clemencia divina, en la provincia de Lusitania"[48]. Del mismo modo, se subraya que el abad Nanctus llegó "desde Africa a la provincia de Lusitania"[49] y que un matrimonio local, favorecido por uno de esos hechos milagrosos, tenía "más posesiones que ningún otro senador de la provincia de Lusitania"[50]. Esa pertenencia local y provincial se repite claramente en el pasaje en que se presenta al futuro obispo Fidelio. La primera vez en que éste se encuentra con su antecesor, el obispo Paulo, este último le preguntó "su nombre y de qué provincia o ciudad venía". Fidelio, por su parte, respondió cuál era "su patria, ciudad, distrito (*vicum*) y el nombre de sus padres"[51]. El pasaje, por cierto, rememora un fragmento del Génesis (43, 7), evidenciando a la vez una clara pervivencia de la tradición jurídica romana, vinculada, en este caso, a la idea del origen. En efecto, para el mundo clásico, dicho origen supone una "relación que subsiste aunque se haya abandonado su ciudad para instalarse en otra"[52]. Ello explica que Fidelio, luego de señalar su lugar de procedencia (en un orden administrativo decreciente), indique "el nombre de sus padres". De hecho, "la institución del *origo* se inscribe en el derecho de filiación [...] [Su régimen] no responde a la cuestión *ubi* sino a la cuestión *unde*"[53]. El futuro obispo debía, pues, afirmar dicha filiación con la mención explícita, junto a la de su ciudad natal, de su ascendencia. Así lo hacían los textos jurídicos de época imperial: "es la ascendencia y no el solar natal, la que vehiculiza la «ciudad de donde se es» (*unde sit*), la patria"[54].

Precisamente, ese término patria es el que inicia la enumeración de Fidelio. Conforme a lo antedicho, ésta debe entenderse –conservando tam-

---

48 *Ibidem*, p. 146: "clementia divina in provincia Lusitaniae clementer qui ferunt gestum Salvatoris nostri miraculum".

49 *Ibidem*, p. 156: "ab Africanis regionibus in provinciam Lusitaniae".

50 *Ibidem*, p. 166: "illis inerat copia rerum ut nullus senatorum in provincia Lusitaniae...".

51 *Ibidem*, p. 168: "de qua provincia vel de qua civitate esset"; Fidelio "patriam civitatem vicum nomina parentum simpliciter manifestavit".

52 THOMAS, *op. cit.*, p. 275.

53 *Ibidem*, p. 277.

54 *Ibidem*, p. 281.

bién su connotación clásica– como una noción que designaba "esencialmente, si no de manera exclusiva, la ciudad"[55]. La patria, por ende, tenía un contenido territorial y jurídico (no de tipo ideológico-político), asimilado a la idea de solar natal. En palabras de san Isidoro, "patria es el lugar de nacimiento común a los que en ella han nacido"[56]. Tal sentido parece ser el que utilizó el redactor de las *Vidas de los Padres de Mérida*, en la medida en que Fidelio emplea el vocablo para señalar ese margen territorial de pertenencia y sus posibles subdivisiones. Análogamente, en la misma hagiografía figura un segundo sentido del vocablo, desarrollado por la patrística desde fecha temprana: el que entendía a la patria como el reino celestial (y, por ende, hacía de todo cristiano un ciudadano de dicho reino). El obispo Renovatus, a su muerte, "fue convocado por la llamada divina a la patria superior"[57]. Patria como solar natal (con el tema de la filiación incluido en ella) o patria como paraíso celestial. En ninguno de los dos casos, como podemos ver, se manifiesta una concepción moderna de "patria" –con el sentimiento de pertenencia a una comunidad de intereses que le es propio–. Esta circunstancia merece ser destacada ya que contradice la opinión de varios autores modernos, quienes creen ver dicha acepción en algunos escritos de Isidoro o en otros textos visigodos[58].

Junto con esa caracterización provincial y de pertenencia territorial y familiar, las *Vidas de los Padres de Mérida* aluden a otros dos criterios para indicar, por un lado, el espacio geográfico en que se mueven los personajes y, por otro, la entidad política que los nuclea. En efecto, hay una cuidadosa discriminación entre Hispania como marco de referencia espacial y el reino godo como factor de poder de dicho marco. Así, se señala que

---

55 Véase Ernest KANTOROWICZ, "Mourir pour la patrie (*Pro patria mori*) dans la pensée politique médiévale". Aparecido originalmente en la *American Historical Review*, 56, este artículo fue publicado, en francés, en la recopilación de ensayos de este autor, *Mourir pour la patrie et autres textes*, París, Presses Universitaires de France, 1984, pp. 105-41 (edición que considero para las notas que siguen).

56 San ISIDORO, *Etimologías*, lib. XIV, 5, 19, p. 190 de la ed. cit.: "Patria autem vocata quod communis sit omnium, qui in ea nati sunt". Cfr. Pierre MONET, "La patrie au Moyen Age. A propos d´un livre récent", *Le Moyen Age*, 1994, 445-49 (reseña crítica de la obra de Thomas EICHENBERGER, *Patria. Studien zur Bedeutung des Wortes im Mittelalter (6.-12. Jahrhundert)*, Sigmaringen, Jan Thorbecke Verlag, 1991).

57 *Vitas... Emeretensium*, p. 168: "ad supernam patriam vocatione divini adsciti sunt".

58 Cfr. TEILLET, *op. cit.*, p. 529 y ss. He expresado mis reservas a este sentido ideológico de la voz "patria", identificado en la literatura anterior al siglo XI, en mi libro *Los discursos sobre la muerte en la Castilla medieval (siglos VII-XV)*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 1998, p. 339 y ss.

la sede de Mérida se vio tan enriquecida en tiempos del citado Fidelio "que no había iglesia en los límites de España que fuese más opulenta que ella"[59]. Análogamente, se indica que los mercaderes extranjeros que acompañaron al mismo obispo llegaron "a las costas de Hispania" y que el arriano obispo Sunna fue desterrado "de los límites de Hispania"[60]. Por el contrario, el monarca Leovigildo no es presentado como rey de Hispania sino "de los Visigodos", al igual que su sucesor, Viterico[61]. En este último sentido, un matiz diferencial lo introduce la figura de Recaredo. Este es alabado como el soberano que condujo a "toda la *gentem Visegothorum* a la verdadera fe"[62]. Vemos aparecer, pues, otro de los términos de la célebre trilogía del pensamiento godo *princeps-gens-patria*, trilogía que aludía a la relación que debía existir entre el rey, la comunidad y el territorio[63]. Por cierto, cabe aclarar que, en el párrafo citado, el autor de la hagiografía ibérica transcribió un pasaje de los *Diálogos* de Gregorio Magno –a quien, en el prólogo de su propio texto, dice admirar e imitar–. Recordemos que, para Gregorio, es por medio de la conversión al cristianismo "que una *gens* bárbara accede al estatus de *gens*, «nación»"[64]. Sin dudas, el anómino autor hispano mantuvo esta caracterización, que no aplicó, por ejemplo, en el caso de Leovigildo –al que, como dijimos, sólo presentó como "rey de los visigodos" y no de la *gens* visigoda–. Quizás se trate, por tanto, de "fomentar la creación de una conciencia de identidad en los hispano-romanos y los godos unidos en «una fe y un reino»"[65]

Los criterios de división administrativa y territorial para caracterizar a Hispania, como así también la discriminación entre esquema político y espacio geográfico se diluyen en la que quizás sea, a mi juicio, la hagiografía de época visigoda más comprometida con la exaltación de una conciencia "nacionalista". Me refiero a la también anónima *Vida de san Fructuoso*, que durante mucho tiempo fue atribuida a Valerio del Bierzo[66]. Com-

---

59 *Vitas... emeretensium*, p. 174: "in Hispaniae finibus nulla ecclesia esset opulentior".

60 *Ibidem*, pp. 168 –"Hispaniae litora contigisse"– y 242 –"de finibus Hispaniae... repelerunt".

61 *Ibidem*, pp. 198 y 233.

62 *Ibidem*, p. 230: "totamque Visegothorum gentem... ad veram fidem perduxit".

63 Véase TEILLET, *op. cit.*, pp. 531-32.

64 *Ibidem*, p. 527.

65 CATALAN, *op. cit.*, p. 21.

66 Cfr. Frances NOCK (ed.), *The Vita Sancti Fructuosi*, Washington, The Catholic University of America Press, 1946. Acerca de la adjudicación de la autoría de este texto a Valerio, véase el estudio preliminar a este texto, pp. 23-40.

puesta probablemente entre 665 (año posible de la muerte de Fructuoso) y 680, la obra intenta parangonar a este santo con Isidoro. De tal manera, se indica que el primero reveló los secretos del alma, en tanto el segundo "instruyó a toda España en lo que se refiere a las cosas externas"[67]. Por su parte, Fructuoso –hijo de un "ducis exercitus Spaniae"–, construyó el monasterio de Compludo, al que llegaron monjes "de diferentes partes de España"[68]. Su labor en pos de la construcción de cenobios por toda la península hizo que "su brillante ejemplo de excepcional santidad iluminara a toda España con resplandeciente claridad"[69]. Tal claridad llegó a los oídos del rey, quien –temeroso de que esa "luz abandonara España" (*lux desereret Spaniam*)– hasta dispuso su arresto. Como vemos, se trata de una clara afirmación del principio ideológico de España, entendida no sólo como simple espacio sino como entidad territorial y comunitaria. De no ser así, no se comprendería el simbolismo que presenta a Fructuoso como una luz para España y una pieza clave de su conformación histórica. El santo es una figura para toda la península –de hecho, el vocablo que indica totalidad está cuidadosamente repetido en el relato–, situación que lo equipara a Isidoro y que deja de lado el localismo de un Millán, la pretendida proyección urbana que intenta Ildefonso o la distinción conceptual entre comunidad y cuerpo político de las vidas de los Padres de Mérida. Por lo demás, esa exaltación consciente de la región como una entidad diferenciada y privilegiada guarda correspondencia con la situación político-institucional de la zona. Más allá de quien haya sido su autor (o autores), tengamos en cuenta que, entre 665 y 680 –fechas posibles, como señalamos antes, de composición de este texto–, ya se había consolidado la unidad religiosa, el *Liber Iudicum* y la *Hispana collectio* –y, con ellos, la integración jurídica– estaban ampliamente difundidos y se habían especificado las funciones recíprocas de la monarquía y de la Iglesia. En suma, nos hallamos ante un período de unidad territorial y relativa paz interna (recordemos que los años de redacción coinciden con los tiempos finales del reinado de Recesvinto y comienzos del de Wamba, monarcas que promueven el crecimiento del reino godo). Por lo demás, también hay que tener en cuenta el posible objetivo del escrito: deseoso de expandir el culto del santo y las ventajas del monaquismo bajo la regla del mismo Fructuoso –objeti-

---

67 *Ibidem*, p. 88: "Ille [Isidoro] activae vitae industriam universam extrinsecus erudivit Spaniam...".

68 *Ibidem*, p. 88 (la ascendencia de Fructuoso) y 91 ("ex diversis Spaniae partibus").

69 *Ibidem*, p. 121: "exemplo suo excellentissimae sanctitudinis coruscante splendiflua claritate cunctam inluminasset Spaniam".

vos que, a juicio de Díaz y Díaz, fueron muy limitados[70]– no es de extrañar esa insistencia por proyectar la labor y personalidad del biografiado por todo el reino hispano, superando los estrechos límites urbanos o provinciales.

En síntesis, la hagiografía visigoda parece tener dos vertientes en lo que se refiere a la concepción de Hispania como entidad ideológica y a la participación de los santos en tal entidad: por un lado, tenemos un grupo de relatos que, elaborados en Toledo o vinculados a santos toledanos, reducen esa misma entidad a la figura de la ciudad. Toledo es la nueva Roma y, como tal, sus santos y personajes ilustres trascienden el estrecho marco de la urbe para convertirse en figuras de todo el reino (de la misma manera que Toledo resume en sí misma todo el reino). Por otro, contamos con un segundo conjunto de textos que exaltan santos de otros lugares de la península y que, a diferencia de los anteriores, son personajes celestiales de toda Hispania. De tal manera, sus biógrafos se han esforzado por demostrar que sus personalidades se proyectaron decididamente por todo el ámbito ibérico. En medio de esas dos vertientes, un caso especial lo representan las *Vidas de los Padres de Mérida*, que mantienen la exaltación del santo local pero, al mismo tiempo, buscan proyectarlo fuera de la sede obispal –quizás una precoz muestra de un sentimiento "nacional" lusitano, manifiesto también en la vida de santa Eulalia de Mérida, que será oportunamente recuperado siglos después por Portugal–. Esta última circunstancia es perfectamente comprensible en el marco de la lucha entre Mérida y Toledo por obtener la supremacía, supremacía que se conseguía –entre otros medios– imitando los modelos ideológicos del adversario y, al mismo tiempo, buscando superarlos[71].

La Hispania del Pasionario y la literatura posterior a 711

Fruto de una larga transmisión y adición de relatos, el texto que hoy conocemos como *Pasionario hispánico* reúne un número variable de na-

---

[70] Manuel DIAZ y DIAZ, "Passionaires, légendiers et compilations hagiographiques dans le haut Moyen Age espagnol", en A.A.V.V., *Hagiographies. Cultures et sociétés, IVe-XIIe siècles*, París, Etudes Augustiniennes, 1981, pp. 49-59 (el caso de Fructuoso en pp. 54-55).

[71] Para este tema, véase Roger COLLINS, "Mérida and Toledo, 550-585", en E. JAMES (ed.), *Visigothic Spain: New Approches*, Oxford, Oxford University Press, 1980, pp. 189-219 (reeditado en la obra del mismo autor *Law, Culture and Regionalism in Early Medieval Spain*, Londres, Variorum, 1992).

rraciones (de acuerdo a los manuscritos), datadas en un período que va desde fines del siglo III al XI. Por cierto, resulta sumamente difícil fechar con precisión cada una de ellas (al menos, si nos ajustamos al esquema compositivo en que nos han llegado[72]). De cualquier forma, hayan sido redactadas antes o después de la invasión musulmana (o bien hayan sido reelaboradas tras ese acontecimiento), todas coinciden, en lo que se refiere a nuestro tema, en un punto común: la casi total desaparición del espacio hispánico –entendido como un todo– en beneficio del núcleo urbano que ha sido testigo del martirio o ha recibido el cuerpo del santo. De tal forma, el mártir testimonia la especial condición de la ciudad como lugar privilegiado por Dios, al mismo tiempo que ese ámbito ciudadano se une indisociablemente a la figura de un mártir. Estamos, pues, ante un esquema que reivindica esa vida urbana, circunstancia lógica dado que la mayor parte de los sucesos narrados se ubican en tiempos del imperio romano –cuya organización formal, como dijimos, tenía precisamente la ciudad como eje del esquema–. De hecho, a mayor cantidad de mártires, mayor sería la dignidad religiosa de una urbe. Así lo expresó, de manera categórica, el autor de la pasión de los innumerables mártires de Zaragoza (del siglo VII) al decir que "mientras los habitantes de algunas ciudades gozan de la protección de escasos mártires, de uno, dos o tres, o quizás cuatro, tú [*i.e.*, Zaragoza] destacas ampliamente en el número de tus incontables mártires"[73]. Esa cualidad era tal que lo lleva a equiparar la localidad aragonesa con la propia Roma, que también sobresale por "la abundancia de perfumadas rosas bienolientes de sus incontables mártires". De cualquier forma, quizás temiendo que sus palabras pudieran ofender a otras ciudades, el mismo autor se apresura en agregar que "al asociarse a las festividades de nuestros santos los que gozan del patrocinio de pocos mártires, no sin razón participan de su protección junto con nosotros"[74]. Como es fácil de

---

[72] Véase Angel FABREGA GRAU, *Pasionario hispánico*, Madrid-Barcelona, C.S.I.C., 1952, 2 tomos (las fechas de las pasiones en t. I, pp. 294-295). Cfr. Manuel DIAZ y DIAZ, "Notes for a Chronology of the Pasionario Hispánico", *Classical Folia*, XXIV (1970), 28-45 y, del mismo autor, "Correciones y conjeturas al Pasionario hispánico", *Revista de archivos, bibliotecas y museos*, 63 (1957), 453-465.

[73] El texto parafrasea el himno de Prudencio, *Peristephanon*, IV, 49-56, cuando éste señala "Singulis paucae, tribus aut duobus,/ forsan et quinis aliquae placebunt/ testibus Christi prius hostiarum/ pignere functae./ Tu decem sanctos reuehes et octo,/ Caesaraugusta studiosa Christo..." –p. 546 de la ed. cit–..

[74] *Pasionario*, t. II, p. 1378: "...licet eiusdem nonnullarum urbium incole paucorum sufragiis martirum potiantur singulis uidelicet, binis aut ternis, forsitan et quaternis, tu copiosus exuberas Innumerabilium martyrum incrementis, sed, dum nostrorum sanctorum festis

advertir, las palabras no fueron suficientes para satisfacer los apetitos sagrados de la mayor parte de las restantes ciudades, que literalmente se lanzaron a una búsqueda de mártires que legitimaran sus méritos. Tarragona lo consiguió con san Fructuoso, Córdoba con Acisclo y Victoria, Barcelona con Cucufate –cuya pasión señala explícitamente que fue "digno mártir de la ciudad"[75]–, Valencia con san Vicente, Sevilla con Justa y Rufina, Toledo con Leocadia, Mérida con Eulalia, Barcelona con otra Eulalia (para muchos, un simple desdoblamiento de la anterior) y la lista podría continuarse. Por cierto, tal búsqueda de legitimidad sagrada se mantuvo viva tras la conquista musulmana. De hecho, muchas ciudades que no contaban con mártires de tiempos romanos, tendrían su oportunidad en virtud de las persecuciones de los musulmanes. Así, Huesca se unió al grupo con santas Nunilón y Alodia y Córdoba incrementó sus méritos gracias a Argéntea y sus compañeras. Inclusive, en algunas ocasiones, el mártir sirve, en cierta manera, para dignificar dos ámbitos al mismo tiempo. Es el caso de Pelayo (otro santo de tiempos musulmanes), "a quien Galicia vio nacer y Córdoba te glorifica por la sangre de tu martirio"[76].

Frente a esa supremacía del marco ciudadano, los ámbitos mayores de concepción territorial o regional apenas si figuran en los relatos. Sólo en la pasión de Eulalia de Mérida (redactada, al parecer, a principios del siglo VIII) se dice que ésta era "ciudadana y habitante de la provincia de Lusitania" (*cives et incola*) –expresión que se repite en su homónima de Barcelona, lo que abunda en la citada hipótesis de que se trata de un simple desdoblamiento de la primera–. De hecho, la misma Mérida y Lusitania parece ser un binomio privilegiado en el *Pasionario*, ya que se las vuelve a mencionar en el caso de san Servando. Por cierto, esa doble caracteriza-

---

adsociantur qui paucorum martyrum patrociniis perfruuntur, non inmerito nobiscum eorum contuuernium potiantur". Como ha sido observado varias veces, el texto parece más una homilía que una pasión. Según Carmen GARCÍA RODRÍGUEZ, *El culto de los santos en la España romana y visigoda*, Madrid, C.S.I.C., 1966, pp. 332-333, es posible que –como fuente de este pasaje– se halla empleado la homilía que recitó el obispo Máximo de Zaragoza al consagrarse la basílica que recibió los restos de los Innumerables.

[75] *Ibidem*, t. II, p. 310: "Cucufas Barcinonensis ciuitatis dignus Deo propitio effectus est martyr".

[76] La pasión de san Pelayo no está incluida en el manuscrito procedente de Cardeña editado por Fábrega Grau. La misma –redactada, como veremos, por el presbítero Raguel– fue publicada por Pilar RIESCO CHUECA en su ed. del *Pasionario* hispánico, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1995 (quien toma en consideración otros manuscritos). El texto sobre Pelayo figura en pp. 309 y ss. –donde se lee, en p. 320, "quem Gallaecia oriundum sed martyrii sanguine Cordoba tenet gloriosum"–. Cfr. la ed. de la misma *passio* citada en nota 84.

ción de Eulalia como *civis et incola* resulta bastante llamativa. Para el derecho romano, *incola* era "un extranjero inscripto como residente en una ciudad que no es la suya" –oponiéndose, por tanto, a *civis*, ciudadano de una colonia romana[77]–. Sin embargo, esa contradicción puede resolverse si tenemos en cuenta que el relato refiere que la mártir no se hallaba en la ciudad de Mérida cuando fue apresada sino en una casa de campo, "en los límites de la provincia Bética"[78]. Por ende, su ciudadanía lusitana se superponía a su extranjería, ya que no se hallaba en la propia Mérida.

Ahora bien, frente a todo esto, ¿qué queda de Hispania? Entre las pasiones que han sido datadas del siglo VII, ésta apenas si figura como la gobernación a la que es enviado el pérfido Daciano, famoso personaje de estos textos dado su encarnizamiento contra los cristianos[79]. Así se ve en la pasión de santa Leocadia, cuando se señala que "los muy impíos emperadores Diocleciano y Maximiano destinaron a Hispania como gobernador (*praeside*) al muy impío Daciano". Este último, tras su paso por la Galia, "vomitando amenazas se dirigió a Hispania"[80] –expresiones idénticas a la que se lee en la pasión de Vicente, Sabina y Cristeta–. En otros dos ejemplos, en cambio, Hispania es un territorio, un ámbito de acción, tal como se puede ver en la misma pasión de Vicente, en la ya citada de Torcuato y sus compañeros zaragozanos y en la de Félix de Gerona[81]. Como sea, en todos los casos, Hispania está en singular, quizás aludiendo a la integración administrativa que se ordenara en tiempos de Diocleciano. Sólo en una ocasión aparece el plural, dotado de un contenido igualmente geográfico (el conocimiento del citado Félix de que se abatía una persecución contra los cristianos en la costa de las Hispanias –"Spaniarum litore"–).

Por el contrario, en las pasiones posteriores a la invasión musulmana (especialmente en aquéllas que se suponen redactadas hacia el siglo XI),

---

77 THOMAS, *op. cit.*, p. 254.

78 *Pasionario* (ed. Fábrega), t. II, p. 69.

79 El conjunto de pasiones *sub Datiano praeside* ha sido recientemente analizado por Pedro Juan GALAN, Luis MERINO JEREZ, Francisco Javier TOVAR PAZ y Gabriel LAGUNA MARISCAL en Jaime ALVAR, Carmen BLANQUEZ y Carlos WAGNER (eds.), *Héroes, semidioses y daimones. Primer encuentro-coloquio de ARYS, Jarandilla de la Vera, diciembre de 1989*, Madrid, Clásicas, 1992 (a los que remito para un análisis sobre el asunto).

80 *Ibidem*, t. II, p. 66: "impiissimum Datianum presidem impiissimi Diocletianus et Maximianus imperatores ad euertendam magis quam ad gubernandam destinarent Spaniam. Primum namque Galliam [...] ructans Spaniam adgressus est".

81 "Spanie finibus", "Spanie" y "ad Spaniam" se lee respectivamente en tales pasiones, t. II, pp. 358, 257 y 321 de la ed. Fábrega.

el término España adquiere un doble significado. Por un lado, continúa designando la totalidad del territorio ibérico pero, al mismo tiempo, se lo emplea para caracterizar, de manera exclusiva, a la parte de la península dominada por el Islam. En el primer grupo debemos citar los relatos de san Zoilo (donde se lee que el rey Sisebuto restableció la fe católica en *cunctam Spaniam*) y la *passio* de Argéntea, donde figura un tal Vulfurán, que vino de "las Galias" a Hispania (empleando el plural en el primer caso y el singular en el segundo). En cambio, en la pasión de santas Nunilón y Alodia, al referirse al martirio de estas hermanas, se menciona una orden de Abderramán "divulgada por toda España" (*per omnem Spaniam diuulgatum*)[82]. Si bien es cierto que podría pensarse que tal orden fue conocida en la totalidad de la península –estuviera o no en manos musulmanas–, tal contradicción desaparece si se tiene en cuenta que, pocas líneas antes, el autor indica expresamente que esa normativa del monarca estaba dirigida a todo "su" reino (*omni regno suo*). Por ende, no quedan dudas de que sólo se quiso aludir a la parte islámica del territorio hispano. Para mayor confirmación, dentro del mismo relato, se cita a un funcionario musulmán, "a quien el rey de Hispania había enviado en calidad de gobernador y vicario de la ciudad de Huesca"[83]. Hispania, pues, es la zona de ocupación musulmana.

Esta utilización del vocablo vuelve a aparecer en otra pasión ya citada, cuyo autor –de manera sorprendente– nos es conocido. Se trata del presbítero mozárabe Raguel, quien redactara, entre 961 y 966, el relato de la vida y muerte del joven Pelayo. En un pasaje de la misma se lee que "las huestes de toda Hispania se lanzaron contra Galicia con el objeto de que [...] la dominación extranjera sometiese a todos los fieles [cristianos]"[84]. Mucho se ha discutido en la historiografía acerca de este doble sentido de la voz "Hispania" (esto es, designando la totalidad de la península o sólo la parte musulmana de la misma). A juicio de Maravall, esa ambigüedad responde a cuatro razones: 1) que la tierra dominada por los musulmanes

---

[82] Para no abundar en citas, véanse las referencias siguientes en pp. 287 y ss. de la ed. Riesco Chueca –pasión no editada por Fábrega por las mismas razones indicadas en nota 76–.

[83] *Ibidem*, p. 292: "quem rex Spanie ad urbem Oscham prepositum atque uicarium miserat".

[84] RAGUEL, *La pasión de san Pelayo* (ed. de Celso Rodríguez Fernández), Santiago de Compostela-Vigo, Universidade de Santiago de Compostela-Universidade de Vigo, 1991, pp. 34-36: "totius Hispanie hostes contra Gallaeciam mouerentur, ut..., fideles omnes dominatio possideret extera". Para el alcance del término Galicia véase nota 37 de p. 35. Como señalamos antes, esta *passio* también figura en la ed. de Riesco Chueca, pp. 308-321.

se llama efectivamente España, 2) que "es un fenómeno medieval frecuente dar a la parte el nombre del todo", 3) "que el hecho de nombrar a esa tierra España es la formulación programática de la empresa de la Reconquista y lo que principalmente legitima ésta" y 4) que es una simple confusión de términos geográficos, propio de las fuentes medievales[85]. Dos de esos cuatro postulados son evidentes (la zona musulmana es una sección de España, así como era común en la época designar la parte por el todo). En cambio, resulta mucho más problemático de aceptar que los cristianos llamaron España a la región ocupada porque así reivindicaban la misma y justificaban su empresa guerrera o porque simplemente confundían nombres geográficos. De hecho, el presbítero Raguel separó cuidadosamente España y Galicia, dándole entidad propia a cada una de esas regiones. Otro tanto hizo el autor de la *passio* de Nunilón y Alodia, quien sabía que Huesca era gobernación perteneciente a la Hispania musulmana. Quizás lo que simplemente existió es cierta incertidumbre, de parte de los cristianos –tanto de los reinos libres del norte como los sometidos a la dominación islámica– para designar el territorio ocupado por los musulmanes. Ante la falta de un nombre propio, lo lógico era que lo llamaran Hispania. Tengamos en cuenta que el vocablo Al-Andalus recién se populariza entre los escritores cristianos a partir de comienzos del siglo XIII, otorgando un vocablo específico al reino del sur de la península[86].

Si junto a esas menciones del término Hispania verificamos, en el mismo *Pasionario,* las de otras voces que podrían aludir a cierto espíritu "nacional", nos hallamos ante la misma ausencia de referencias en este sentido. Es lo que ocurre con la idea de patria, vocablo que figura en escasos relatos de los siglos VIII a XI. En ellos, se sigue manteniendo la dualidad conceptual que vimos tenía la noción en tiempos visigodos: la patria es el territorio de nacimiento o el reino celestial. En el primer grupo debemos incluir los ejemplos que nos brindan las pasiones de san Cucufate –cuando el mártir increpa al funcionario romano que pretende que declare "sobre mi origen y mi patria"– y la recién citada de Pelayo –que señala que el santo ganó el cielo abandonando su "patria"–[87]. En el segundo, estaría la cita de la "patria celestial" que se lee en la pasión de santa Argéntea.

En suma, no hay elemento alguno en el *Pasionario* que aluda a una idea de conjunto del territorio hispano, territorio convenientemente dig-

---

[85] MARAVALL, *El concepto...*, pp. 237-38.

[86] *Ibidem*, p. 228.

[87] Cfr. *Pasionario* (ed. Fábrega), p. 311: "Quur inquiris generationem uel patriam meam?" y RAGUEL, *op. cit.*, p. 80: "pro patria quam reliquit, possidet paradisum".

nificado por la figura de los mártires. Por el contrario, tal dignificación se restringe al estrecho lugar en que éstos fueron martirizados o donde descansan sus restos. La ya restringida exaltación de Hispania (tal como podía verse en algunos textos visigodos) deja lugar a un criterio mucho más localista de sacralización del espacio (criterio acorde a este tipo de literatura). El mártir sólo dignifica aquello que ha tocado o los lugares por donde, vivo o muerto, ha pasado. Nadie más elocuente, en este sentido, que el autor del siglo VIII de la pasión de santos Servando y Germano cuando dice "¡Oh, cuán dichosa la tierra gaditana, que recibió en su seno la sangre de los santos mártires....!. También las grandes ciudades de Híspalis y Emérita fueron partícipes del don de su martirio. En efecto, la tierra fértil de Emérita recibió el cuerpo de Germano [...]. El cuerpo de Servando [...] descansa en el cementerio de Híspalis..."[88].

Ante esta circunstancia, es preciso dejar de lado el mismo *Pasionario* para intentar continuar nuestro análisis de ese incipiente sentimiento hispano. En efecto, será la literatura hagiográfica ibérica, de carácter no martirial y posterior a la invasión musulmana, la que recupere tal sentimiento. Se inicia, así, una tradición ideológica que alcanzará sus mayores hitos en los siglos XII y XIII, hitos vinculados a circunstancias específicas por las que atravesó la historia peninsular. Dicha tradición comienza poco después de la entrada de los musulmanes, articulada en torno al apóstol Santiago. En efecto, Santiago e Hispania ya figuran asociados en los primeros himnos de la liturgia local dedicados a este santo. Compuestos probablemente durante el reinado de Mauregato (esto es, entre 783 y 788), uno de esos himnos –atribuido, sin mucha fundamentación, a Beato de Liébana– equipara a Santiago con Juan, indicando que, mientras el segundo gobernó Asia, su hermano se adueñó de España[89]. Mucho más espe-

---

[88] *Ibidem*, p. 357: "O quam multum beata terra Gaditana, que gremio suo beatissimorum martyrum sanguinem suscepit.... Sed Spalensium et Emeretensium urbes magne sunt eorum passionis gratiam consequute, siquidem Germani corpus Emeretensium altrix terra suscepit... Seruandi uero corpus, in cimiterio Spalensi... quiescit". Con respecto al valor de las reliquias de los mártires en el culto, véase Pedro CASTILLO MALDONADO, *Los mártires hispanorromanos y su culto en la Hispania de la Antigüedad tardía*, Granada, Universidad de Granada, 1999, p. 314; GARCIA RODRIGUEZ, *op. cit.*, p. 389 y ss. y Santiago CASTELLANOS, "Las reliquias de los santos y su papel social: cohesión comunitaria y control episcopal en Hispania (ss. V-VII)", *Polis. Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad clásica*, 8 (1996), 5-21.

[89] Manuel DIAZ y DIAZ, "Estudios sobre la antigua literatura relacionada con Santiago el Mayor", *Compostellanum*, XI, nro. 3 (1966), 457-666. La referencia en p. 624: "Regens Ioannes dextra solus Asia/ Eiusque frater potitus Ispania".

cífico, el autor presenta al santo como "cabeza refulgente" de España, "protector" y "patrono del país"[90] frente a todo tipo de calamidades. Si bien es cierto que la frase "tutor... et patronus uernulus" es "tópica en invocaciones sacrales, como se ve por ejemplo en el himno de Santa Leocadia [del siglo VIII]"[91], también lo es que el autor del texto a Santiago pretendió extender esa tutoría a toda la comunidad hispana, caracterización que sobrepasa los estrechos límites del patrocinio local que figura en el *Pasionario* y que pretende retornar a una concepción mayor del espacio ibérico. Tal concepción no es ajena –como en casos anteriores– al espíritu de su época. Como bien ha subrayado Díaz y Díaz, el himno en cuestión manifiesta una acusada tendencia a justificar la política de Mauregato, especialmente en lo que se refiere a su voluntad de contemporizar con los musulmanes. Asimismo, "la idea de un protector particular se justifica por la invocación en favor del pueblo de fieles, del clero y del rey"[92]. Por último, "esta intensa relación con la comunidad tiene una clara correlación con la pareja tensión intraeclesial que introduce la crisis adopcionista. Santiago, como apóstol evangelizador, representa en este contexto la continuidad con la tradición y la comunión con las fuentes apostólicas [...]. Invocar a Santiago y su protección parece la mejor fórmula para institucionalizar una monarquía cristiana..."[93]. En suma, todo ello hace comprensible que se haya retomado la antigua tradición que hacía del apóstol Santiago el difusor de la fe cristiana en España –tradición que vimos plasmada en el anónimo interpolador de san Isidoro–, exaltando la ortodoxia religiosa asturiana a través de la figura del mismo santo.

Si retornamos ahora al cuerpo documental que integran las vidas de santos, el referente posterior que se nos ofrece corresponde al siglo IX, con la obra del célebre Eulogio de Córdoba. Por cierto, no vamos a entrar aquí

---

90 *Ibidem*, p. 625: "Caput refulgens aureum Ispanie,/ Tutorque nobis et patronus uernulus".

91 *Ibidem*, p. 480.

92 DIAZ y DIAZ, "La littérature jacobite...", p. 166. Cfr. Robert PLÖTZ, "Traditiones hispanicae Beati Jacobi. Les origines du culte de Saint Jacques à Compostelle", en *Santiago de Compostela. 1000 ans...* (cit. en nota 24), pp. 27-39 –en particular, p. 30–.

93 Fernando LOPEZ ALSINA, "La invención del sepulcro de Santiago y la difusión del culto jacobeo", en *El camino de Santiago y la articulación del espacio hispánico. XX Semana de estudios medievales, Estella, 26 al 30 de julio de 1993*, Pamplona, Gobierno de Navarra, 1994, pp. 59-83 –la cita en p. 82–. Cfr., del mismo autor, "´Cabeza de oro refulgente de España´: los orígenes del patrocinio jacobeo sobre el reino astur", en José Ignacio RUIZ de la PEÑA SOLAR (ed.), *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela y a San Salvador de Oviedo en la Edad Media. Actas del congreso internacional celebrado en Oviedo del 3 al 7 de diciembre de 1990*, Oviedo, Principado de Asturias, 1993, pp. 27-36.

en un análisis acerca de las características de la santidad pregonada por el mismo Eulogio ni de la especial situación del martirio cristiano en tiempos de la dominación musulmana[94]. Simplemente, queremos destacar el particular uso de la voz "Hispania" que figura en la obra de este autor, al igual que en la de su seguidor ideológico y literario, Alvaro de Córdoba. En lo que respecta a Eulogio, éste emplea el término indicado, en la casi totalidad de los casos, como una simple referencia de lugar, sin connotaciones adicionales. Por ejemplo, señala que Gerona es una "ciudad de España", que los musulmanes habían subyugado "casi toda España", que el eunuco Nazar gobernaba en "España" o que el monje Jorge (luego martirizado) vino a España[95]. Esta caracterización se mantiene en la vida que, del propio Eulogio, redactó su discípulo Alvaro. Allí se lee que su maestro, mientras estaba en la cárcel, había enseñado a hacer composiciones poéticas "que no conocían los más expertos en España". Análogamente, insiste en que los sarracenos dominaban despóticamente "toda España"[96]. Cabe advertir que, tanto la España de Alvaro como la de Eulogio, podía entenderse como todo el territorio o bien, de manera exclusiva, la región bajo dominación musulmana. En algún caso, esa identificación es clara: cuando Alvaro subraya que los musulmanes controlaban "omnes fines Hispanie" se está refieriendo, al menos en este ejemplo, a la zona ocupada por el régimen islámico. De hecho, no cabe duda de que Alvaro tenía pleno conocimiento del avance cristiano por el norte. Sea como fuere, esas pocas referencias –y el escaso sustento conceptual que tienen las mismas– hacen pensar que, tanto Eulogio como Alvaro no se identificaban ideológicamente con cierta conciencia "nacional" hispana. Contrariamente a lo que cree García Moreno, a mi entender, no puede decirse que "para los cristianos andaluces, España era la patria común y original de todos los cristianos españoles", planteándose una "autoidentificación mozárabe andaluz con

---

94 Para tales asunto, remitos a los ya clásicos libros de Kenneth Baxter WOLF, *Christian Martyrs in Muslim Spain*, Cambdrige, Cambridge University Press, 1988 y Sarah Jessica COOPE, *The Martyrs of Córdoba. Community and Family Conflict in an age of Mass Conversion*, Lincoln y Londres, University of Nebraska Press, 1995.

95 EULOGIO de Córdoba, *Memoriale sanctorum*, I, & 24; II, cap. 1, & 1 y & 3; cap. 10, & 23 y 25; III, cap. 4 (ed. de Juan Gil en *Corpus scriptorum muzarabicorum*, Madrid, C.S.I.C., 1973, t. II, pp. 389, 397, 399, 425, 426 –dos referencias en esta última p.– y 441 respectivamente). Cfr. Pedro HERRERA ROLDAN, *Léxico de la obra de san Eulogio*, Córdoba, Universidad de Córdoba, 1997, p. 137 (voz "Hispania").

96 ALVARO de Córdoba, *Vita Eulogi*, & 4 y 12 (ed. de Juan Gil cit. en nota anterior, t. I, pp. 333 y 337).

España"[97]. Sólo una vez aparece la península, en la pluma de Eulogio como una entidad, si no ideológica, al menos política. Así, éste indica que el "cetro de España" cayó a causa de los pecados del pueblo (un *topos* común en la literatura cronística de esos tiempos), "después de la ruina y de las convulsiones del reino de los godos"[98]. Volvemos, pues, a la antigua referencia de la unidad hispana de la mano de la monarquía visigoda y su posterior destrucción con la llegada de los musulmanes. Sin embargo, esa afirmación no alcanza para deducir que "la elite mozárabe de aquellos siglos aún mantenía la conciencia de ser parte de una identidad étnico-geográfica llamada España"[99]. Podría admitirse que tal elite se sentía integrante de una "identidad geográfica", como quiere García Moreno. En cambio, resulta mucho más complicado de especificar la esencia de esa "identidad étnica". En tal sentido, cabe recordar que Eulogio exacerbó ciertos contenidos poblacionales y familiares como forma de distinguir a sus selectos seguidores frente a los cristianos complacientes del dominio musulmán. También es obvio que hizo del pasado visigodo el referente de cierta unidad política, unidad que –pese a las posibilidades que le brindaba– no exaltó demasiado (más allá de esa idea de "cetro de España" y de cierta bienaventuranza de tiempos pasados). Pareciera, por el contrario, que de existir una idea "nacional" en Eulogio, ésta sólo se manifiesta en la institución eclesiástica. En efecto, el reino godo fue glorioso "por su felicísimo culto a la fe cristiana, [...] por la dignidad de sus venerables sacerdotes y [...] por la admirable edificación de sus basílicas"[100]. Por ende, la pervivencia de tal reino –y de esa posible idea hispana– radica en la conservación de la Iglesia goda, una Iglesia que vivía en el marco de una monarquía cristiana. Esto último, sin duda, era un claro ataque a la jerar-

---

97 Luis GARCIA MORENO, "Spanish Gothic Consciousness among the Morazabs in Al-Andalus (VII-Xth centuries)", en Alberto FERREIRO (ed.), *The Visigoths. Studies in Culture and Society*, Leiden-Boston-Colonia, Brill, 1999, pp. 303-323 (las citas en pp. 309 y 310 respectivamente). En este sentido, el autor parece seguir la opinión de García Villada o Pérez de Urbel, "para quienes Eulogio era el jefe de un *partido nacional* y estaba dotado de una *generosa tendencia nacionalista*" –LINEHAN, *op. cit.*, p. 179, subrayado en el original–.

98 EULOGIO, *op. cit.*, I, & 30, p. 392: "Quapropter non huius impiae gentis [i.e., los musulmanes] beneficio, in cuius ditione nostro compellente facinore sceptrum Hispaniae post excidium et euulsionem regni Gothorum translatum est...".

99 GARCIA MORENO, *op, cit.*, p. 313.

100 EULOGIO, *op. cit.*, I, 30, p. 392: "quod felicissimo fidei Xpianae pridem cultu pollebat, uenerabilium sacerdotum dignitate florebat et admirabili basilicam constructione fulgebat".

quía eclesiástica ibérica de los siglos VIII-X, con la que Eulogio mantenía un enfrentamiento abierto.

En suma, no creo que la pervivencia del incipiente sentimiento hispano encuentre su expresión más acabada entre estos escritores cristianos del sur. En cambio, tal sentimiento quizás esté mejor desarrollado (al menos, en lo que respecta a la producción hagiográfica) en obras mucho más modestas, procedentes de las comunidades del norte, no tan sujetas a las polémicas políticas sino deseosas de construir santos que pudieran ser referentes para la población. Cabe aclarar que algunos de dichos santos no eran totalmente "nuevos": en ciertos casos, se trataba de viejas figuras del mundo visigodo, convenientemente reflotadas en estos tiempos. Precisamente, una de esas figuras es la de san Ildefonso de Toledo quien, hacia fines del siglo X o principios del XI, conoce una nueva hagiografía, presumiblemente escrita por el obispo Cixila[101]. Allí se retoma la idea visigoda de la imagen del santo irradiando su poder en toda la península. Concretamente, se señala que la virtud de Ildefonso se propagó desde la sede toledana y "como tea ardiente se extendió por toda su España". De manera análoga, se aclara que su labor se extendió "por toda Hesperia"[102]. No cabe duda de que, en este último caso, el autor retomó la línea clasicista, volviendo a la caracterización de la península como Hesperia –circunstancia lógica si consideramos un escritor en cuya biblioteca abundaban las obras de Juvenal, Draconcio y Virgilio–. Más allá de ello, también resulta sugestivo que haya aclarado que la obra de Ildefonso se propagó "por toda *su* España". De tal manera, se crea una vinculación entre el santo y el espacio ibérico, que aparecen fusionados por primera vez. Esta vinculación (siempre en la línea de la hagiografía visigoda) se reitera en otra *vita* contemporánea, la de san Froilán de León, obra de cierto diácono Juan –quien la redactara posiblemente en el mismo siglo X–. Como en su tiempo san Millán, Froilán es presentado como un santo cuya fama atravesó "toda Hispania" y cuya luz, junto con la de su colega y también santo Atilán de Zamora,

---

[101] Para este texto, véase Ariel GUIANCE, "Observaciones en torno a una hagiografía controvertida: la *Vita vel gesta sancti Ildefonsi*", en Jorge ESTRELLA, Gerardo RODRIGUEZ y Guillermina ANTONUCCI (eds.), *Saber, pensar, hacer. Del saber intelectual al hacer cotidiano a través de la historia. Actas de las X Jornadas de historia de Europa*, Mar del Plata, APUHE-Universidad de Mar del Plata, 2001 (CD rom).

[102] CIXILA, *Vita vel gesta sancti Ildefonsi* (ed. de Juan Gil en *Corpus scriptorum muzarabicorum*, t. I, pp. 61-65), p. 61 –"Cuius virtus statim enucleata cluens in sede Romulea refulsit, et ueluti facula ardens omnem suam Spaniam perlustrauit", "per totam Hesperiam dispergens inediam nostram..."–.

llegó a iluminar el conjunto de la península[103]. Asimismo, ese matiz neogoticista se refuerza, en este último texto, cuando se presenta a Alfonso III como el monarca que "regía el reino godo en Oviedo"[104].

En síntesis, si existe cierto sentimiento hispano en la hagiografía de los siglos IX y X, el mismo es mucho más notorio en los modestos textos elaborados en el norte de la península que en las grandes construcciones doctrinales del sur. Tal circunstancia es comprensible en el marco de las entidades políticas septentrionales, deseosas de difundir elementos que aúnen a la población en pos de determinados símbolos (como los santos). Asimismo, esas entidades –intentando enlazar sus orígenes con el pasado godo– recuperaron los criterios ideológicos de aquellos tiempos, retomando la idea del santo de proyección comunitaria y territorial amplia.

La reaparición del mito hispano: san Isidoro y León

A partir de la segunda mitad del siglo XI, la producción hagiográfica hispana empieza a contar con mayor cantidad de testimonios, que dejan parcialmente de lado a esos grandes hombres del pasado, retratando a nuevas figuras del santoral local. Entre estos últimos, destaca el caso de santo Domingo de Silos (muerto en 1073), de quien un monje posiblemente francés, Grimaldo, compone una vida hacia 1088 o poco después[105]. Ese probable carácter extranjero –se supone que Grimaldo provenía de la región de Toul– hace que esa vida, al menos en los capítulos que fueron efectivamente redactados por este autor, casi no cuente con referencia alguna a Hispania como comunidad ideológica. Esta apenas si se menciona al citarse al rey Alfonso VI como "monarca de las Españas" y "emperador de España"[106]. Sin entrar en las implicaciones que supone el uso de este título imperial, recordemos que el mismo fue empleado por la cancillería alfonsí tras la conquista de Toledo, aludiendo sin dudas a la res-

---

103 JUAN DIACONO, *Vita sancti Froilanis* (*España Sagrada*, XXXIV, pp. 422-25). Las referencias en p. 424.

104 Cfr. MARAVALL, *op. cit.*, p. 312.

105 GRIMALDO, *La "Vita Dominici Silensis" de...* (ed. de Vitalino Valcárcel), Logroño, Instituto de estudios riojanos, 1982. Para la autoría, fecha de composición y características de esta obra, véase la introd. a esta ed.

106 *Ibidem*, lib. I, cap. XXIII, p. 310 –"Aldefonsi, Hispaniarum regis"– y lib. II, cap. XLII, p. 428 –"Aldefonsus, imperator Hyspaniae"–.

tauración del antiguo reino de los godos[107]. Asimismo, se intentaba sugerir cierta idea de recuperación de la unión territorial y política del reino, bajo la tutela del citado soberano. Ambas nociones, como acabamos de ver, parecen estar presentes en el relato atribuido a Grimaldo. Esa circunstancia se refuerza si tenemos en cuenta que la misma hagiografía se refiere a Toledo como "ciudad regia", recuperando la antigua noción del siglo VII, igualmente partícipe de esa voluntad de reconstrucción del reino godo[108]. Ahora bien, si aceptamos el carácter foráneo de Grimaldo, debemos suponer que éste conocería perfectamente las corrientes ideológicas que intentaba imponer el poder político local. La situación no es del todo inverosímil –aunque sí bastante llamativa–, sobre todo si recordamos la importancia que tuvo el clero francés en la corte de Alfonso VI. Sin embargo, esa suposición contrasta con el hecho de que, en otros pasajes de la misma *Vita*, se alude a los habitantes del reino de Aragón como "extranjeros" o "foráneos" (*advena* es el término empleado)[109]. ¿Contradicción entre el modelo monárquico y la realidad? ¿Posibles interpolaciones al texto de Grimaldo? De aceptarse esta segunda hipótesis, quizás sea más lógico pensar que tales interpolaciones correspondieron a la idea de Alfonso VI como emperador que a la designación de los aragoneses como extranjeros. De hecho, resulta sumamente llamativo que, en una hagiografía en donde no figura idea nacional alguna y en la que el espacio hispánico ha sido reducido a un conjunto de localidades cercanas al monasterio de santo Domingo de Silos (comunidad a la que está dirigido el texto) se haya introducido una de las más recientes novedades ideológicas del poder castellano.

En cambio, de quien sí se pretendió hacer un referente de santo "nacional" hispano es del ya citado Isidoro de Sevilla, que reaparece en la segunda mitad del siglo XI y hasta intenta obtener una primacía absoluta. Según ha sido indicado varias veces, Isidoro prácticamente no tuvo culto como santo hasta después de la traslación de sus restos desde Sevilla a León, traslación llevada a cabo por Fernando I en 1063. Tras esa fecha, un ignoto autor compone nueve *lectiones*, sin dudas destinadas al oficio divi-

---

[107] MARAVALL, *El concepto....*, p, 439 y ss. Cfr. José Luis MARTIN, "Tímida conciencia castellanista. El despertar de una dolida conciencia castellana que puede generar resentimiento", en Agustín GARCIA SIMON (ed.), *Historia de una cultura. III.– Las Castillas que no fueron*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 1995, p. 451.

[108] GRIMALDO, *op. cit.*, lib. II, cap. XXV, p. 374 –"Toletum regiam urbem"–.

[109] *Ibidem*, lib. II, cap. I, p. 322 –"Petrus, aduena, Aragonensis autem regionis indigena"–; cap. XXXVI, p. 414 –"uir, Raimundus nomine, aduena, Aragonensis autem regionis indigena"; cap. XXXVII, p. 416 –"mulier aduena, regionis autem Aragonensis indigena"–.

no[110]. En ellas, Isidoro se presenta como "doctor de las Españas"[111]. De la misma manera, el territorio ibérico es personificado en dos oportunidades: en una, asistiendo a su destrucción a manos musulmanas; en la otra, siendo exaltado por la labor de Isidoro –España fue "adornada [...] por su verbo y por sus obras"–[112]. Volvemos, por tanto, a la antigua figura goda del santo que enaltece todo el espacio hispano y no sólo a una pequeña parte de él. Esa tradición neogótica, por lo demás, se subraya cuando se menciona a Fernando I –como dijimos, el monarca encargado de la traslación de los restos del santo–, que aparece en el texto como descendiente de la "ilustre prosapia" de los reyes godos[113]. La monarquía castellano-leonesa, por tanto, es heredera directa de esa realeza visigoda (como en su momento ocurrió con Alfonso III) y, por lo mismo, debía contar con el más destacado santo godo para legitimar tal condición. En otros términos, queda latente la idea de que, así como Isidoro es santo de toda España, Fernando debía ser el rey de toda España.

Las repercusiones de este texto fueron inmediatas. Como bien ha señalado Patrick Henriet, el mismo "fija para la posteridad las grandes líneas del viaje entre Sevilla y León"[114]. En el siglo siguiente, se redactarán otras dos obras que afirmarán ese carácter de Isidoro como santo "nacional" y, a partir de ello, postularán dos principios: por un lado, crearán las bases de legitimación política de la realeza local y, por otro, intentarán convertir a León en el centro del espacio ibérico. Sin entrar en estos últimos aspectos –analizados cuidadosamente por el mismo Henriet–, quisiera profundizar el tema de la caracterización de España que realizan las fuentes en cuestión. A fines del siglo XII (o principios del XIII), otro anónimo autor compone una *Historia translationis corporis sancti Isidori*, basándose lógicamente en las *lectiones* recién citadas. En ella –y contrariamente a

---

110 Editadas en *PL* LXXXI, cols. 39-43. Cfr. Patrick HENRIET, "Une exemple de religiosité politique: saint Isidore et les rois de León (XIe-XIIIe siècles)", en M. DERWICH y M. DIMITRIEV (dirs.), *Fonctions sociales et politiques du culte de saints dans les sociétés de rite grec et latin au Moyen Age et à l´époque moderne. Approche comparative*, Wroclaw, 1999, pp. 77-95 –en especial, p. 80 y ss.– y Javier PEREZ-EMBID WAMBA, *Hagiología y sociedad en la España medieval. Castilla y León (siglos XI-XIII)*, Huelva, Universidad de Huelva, 2002, p. 40 y ss.

111 *Ibidem*, col. 41 b: "Ego sum Hispaniarum doctor....".

112 *Ibidem*, col. 40 a y b –"ea tempestate omnis Hispania luxit"– y 42 a –"Hispaniam suo opere decoravit, et verbo...".

113 *Ibidem*, col. 40c: "quorum illustri prosapia emersit".

114 HENRIET, *op. cit.*, p. 80.

todos los ejemplos hagiográficos que vimos hasta ahora, incluso los de tiempos godos– hay una abundancia destacable de menciones a Hispania como espacio total de la acción monárquica y de la tutela que ejerce, desde el más allá, san Isidoro. Nos encontramos, por tanto, con una auténtica ideología del sentir hispano, utilizada como herramienta de propaganda. En concreto, esa propaganda intenta unir, de manera permanente, tres términos: la figura de Isidoro, la ciudad de León y la supremacía de esta última sobre toda España. Para ello, el autor del relato apela a varios mecanismos. En primer término, al igual que el precedente redactor de las *lectiones*, Isidoro es normalmente presentado como "doctor de las Españas"[115]. En segundo lugar, se destaca que la labor del santo se extendió a toda la península –señalando, por ejemplo, que Isidoro eliminó del territorio la herejía arriana–. Tal labor va mucho más allá de la desaparición del obispo, al punto que la regla monástica que redactara fue impuesta a todo el "Yspanie clerus" por orden de Alfonso III[116]. Junto con ello, el autor construye toda una exaltación de la ciudad de León, en la que el santo representa un papel central. Concretamente, se señala que dicha ciudad, "favorecida por los reyes hispánicos desde tiempos antiguos, pues ella era una noble y famosa sede real, pudo glorificarse de venerar como santo patrono a Isidoro, el primero de los confesores"[117]. Reaparece aquí el carácter de santo patrono, que en su momento fuera adjudicado a Santiago y que ahora se transfiere a Isidoro, al menos para el caso particular de León. Esa relación –y, al mismo tiempo, rivalidad– con Santiago se expresa de otras formas. En primer lugar, ya vimos que, mientras ordenaba decorar la iglesia de Compostela, Alfonso III había afianzado la regla de san Isidoro en ese lugar. De manera mucho más explícita –y en un pasaje que también fuera analizado por Henriet–, Isidoro comparte con Santiago un papel fundamental en el episodio de la batalla de Baeza. Cuando el ejército cristiano estaba próximo a sucumbir bajo la presión sarracena, el emperador Alfonso VII –que comandaba las tropas– cae en un profundo sueño. En

---

[115] *Historia translationis sancti Isidori* –ed. de T. A. Estévez Sola, *Chronica hispana saeculi XIII*, Turnhout, Brepols, 1997 (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis, 73)–, pp. 143-179 (las citas en pp. 143, 144, 152, 162, 165 (dos citas), 169 y 170). Cfr. PEREZ-EMBID WAMBA, *op. cit.*, p. 192 y ss.

[116] *Ibidem*, I, 2, p. 147: "rex Adefonsus ... secundum sancti patris Ysidori regulam uiuerent, tam ipsi quam omnis Yspanie clerus statuit" –se refiere a la comunidad de Santiago de Compostela–.

[117] *Ibidem*, p. 143: "Ex quibus Legionensis civitas, a priscis temporibus Yspaniensium dilecta regibus, quia erat regalis sedes, nobilis et famosa, praecipuum confessorem Ysidorum gloriatur se uenerari patronum".

él, se aparece "un hombre adornado con una venerable cabellera blanca y vestido con insignias episcopales, cuyo rostro resplandecía como un sol. Junto a él, avanzaba una mano derecha que sostenía una espada de fuego de doble filo". Tras anunciarle, lógicamente, que los sarracenos huirían sin dar batalla, el personaje se presenta como "Isidoro, doctor de las Espasin dar batalla, el personaje se presenta como "Isidoro, doctor de las Españas, sucesor del bienaventurado apóstol Santiago en el dominio de la predicación. Esta mano es la del mismo apóstol Santiago, defensor de España"[118]. Más allá de cierta velada voluntad de equiparar a ambos santos, no cabe duda de que Isidoro desplaza a Santiago en este fragmento. Ello se consigue por medio de varios recursos. En primer lugar, la descripción detallada del santo hispano se contrapone a la del apóstol, que se ve reducido a una sola mano. De la misma manera, el obispo se presenta como "sucesor" de Santiago en la predicación, en tanto este último es calificado de "defensor" de España. Ese carácter de Isidoro como predicador, por tanto, lo habilita para anunciar un mensaje como el transmitido, reduciendo el papel del apóstol al de mero sostén visual del asunto.

Por último, las ambiciones de señalar a León como sede de una nueva nación hispana unificada, se completan con la voluntad de unirla a Sevilla, creando un eje entre ambas ciudades. Esta última es caracterizada como "primera sede metropolitana de Hispania, ciudad poblaba por el rey Hispán, de cuyo nombre derivó Hispania"[119]. De tal forma, se sumaba al tema las pretensiones de León de convertirse en sede primada (amparándose en el carácter de Sevilla como ciudad que ostentó esa condición) y se eliminaba lisa y llanamente a Toledo, que podía y quería obtener tal posición.

Para terminar, todos estos fueron recursos que retomó otro autor anónimo de fines del siglo XII o principios del XIII –esta fecha parece más probable–, que escribió una *Vida* de san Isidoro. En ella, una vez más, el obispo sevillano es caracterizado como sucesor de Santiago, aclarando que, si bien el apóstol sembró la semilla de la palabra divina, el hispano la irrigó con su "predicación salubérrima"[120]. De la misma manera, se insiste en presentar a Sevilla como primera sede metropolitana pero ya sin la

---

118 *Ibidem*, V, 4, pp. 169-70: "...uir ueneranda canice comptus, episcopali infula decoratus, cuius facies rutilabat ut sol clarissimus. Circa quem dextera gladium igneum ancipitem tenens gradiebatur. [...] «Ego sum Hispaniarum doctor Ysidorus, beati Iacobi apostoli praedicatione sucesor, dextera hec eiusdem Iachobi apostoli est, Yspanie defensoris»".

119 *Ibidem*, p. 144: "Yspali... Yspaniensiumque prima sedes fulgebat metropolitana, a qua nomen traxit Hispania, ab Yspano rege urbs populata".

120 *Vita sancti Isidori*, PL LXXXII, cols. 19-53. La ref. en col. 20 b.

manifiesta intención de anexarla a León. Por otro lado, en esta última hagiografía, las alusiones a Hispania ya no tienen el carácter exaltado del texto precedente. No sólo el número de invocaciones a la península es notoriamente menor sino –y esto es mucho más importante–, cuando aparece la voz, ésta se reduce a un mero matiz locativo[121]. Por el contrario, más que una dignificación del espacio y del sentimiento hispánico, el autor busca subrayar la jerarquía temporal de Isidoro indicando que, durante su vida, reyes y príncipes "veneraban humildemente a este santo padre y cumplían con la mayor devoción todo lo que él les pedía"[122]. En palabras del mismo Henriet, "esta frase nos describe una situación ideal en la cual los soberanos están bajo las órdenes de Isidoro, autoridad suprema de las Españas y referencia incontestable en materia de fe"[123]. Si bien esto es cierto, lo que parece haber cambiado es el estilo del discurso: ya no se trata de exaltar la figura de Isidoro como santo "nacional", protector de todo el pueblo hispano, sino más bien de imponerlo frente a la realeza. En este caso, quizás haya incidido la voluntad eclesiástica de "someter" a la monarquía. Al mismo tiempo, puede haber repercutido el hecho de que la lucha de León contra Compostela se estaba perdiendo, en detrimento de la primera. De ser así, quizás habría que pensar que el texto corresponde más al siglo XIII (como supone Díaz y Díaz) que a comienzos del XII (como cree Henriet), en que ese enfrentamiento estaba en pleno auge. Como sea, aun en ese siglo XIII todavía quedarían voluntades en León (como la del célebre Lucas, canónigo de esa ciudad) que intentarían rescatar ese carácter hispano por excelencia de san Isidoro. Pero, para ese entonces, la lucha se inclinaba más por establecer parámetros de preponderancia eclesiástica y política y –en distinto plano y como apoyo de lo anterior– de superioridad ideológico-hagiográfica[124].

De cualquier manera, ya estaban trazadas las líneas que llevarían a la construcción de los referentes de santos hispanos. Análogamente, tales

---

[121] *Ibidem*, cols. 21 c –el padre del santo "provinciae Hispaniae dux"–, 27 b –Leovigildo "Hispaniarum rex"–, 27 c –el mismo rey anterior expulsó a los clérigos "a regno Hispaniae"–, 33 d –"Hispaniarum nobilis"–, 38 a –"Hispaniarum ecclesis"–, 38 b –"Hispaniarum provinciis"–, etc.

[122] *Ibidem*, col. 41 b: "Tanta erga cum reges et principes cuncti tenebantur dilectione, propter apostolicam qua fungebatur autoritatem, ut cum patrem humiliter venerarentur sanctissimum, et quaeque ab eo sibi imperata perficcerent cum suma devotione".

[123] HENRIET, *op. cit.*, p. 88.

[124] Para la utilización de san Isidoro por parte de Lucas de Tuy, véase Peter LINEHAN, *History and the Historians of Medieval Spain*, Oxford, Clarendon Press, 1993, p. 398 y ss.

personajes servirían para fundamentar un compacto cuerpo de ideas en torno a la pertenencia a determinado cuerpo social, amparado por la acción de esos elegidos de Dios. En tal sentido, la trayectoria que intentamos analizar tiene sus etapas en el santo que protegía los estrechos límites de la ciudad, aquél que se identificaba con determinado territorio (ya fuera provincia, distrito o región específica) hasta llegar a la construcción de paradigmas que pretenden ser –por distintos motivos y medios– aceptados por toda la comunidad del reino. De hecho, el santo que protegía a una ciudad determinada (los obispos de Mérida, por ejemplo o la mayor parte de los mártires), el que propagaba su tarea por una zona (Millán o Fructuoso) o incluso aquél que dinamizaba la labor y la fama de un cenobio (el caso de Domingo de Silos) son insuficientes en la medida en que crecen los marcos políticos de integración social. Por lo mismo, hay que construir el santo del reino o espacio mayor, ya sea apelando a los modelos del pasado (Isidoro) o ideando nuevos esquemas (la maravillosa leyenda de Santiago y su acción en España, que tras despuntar tímidamente en el siglo IX se expande en el XII).

Para terminar, ¿se puede inferir, de todo lo anterior, que existió un sentimiento hispano propio e individualizado entre los siglos VII y XII, sentimiento traducido en la hagiografía de la época? Si nos atenemos a las definiciones que vimos al inicio de estas páginas, creo que hay algunas constantes innegables. En primer lugar, buena parte de nuestras fuentes apelan, con mayor o menor frecuencia, a un pasado glorioso, que identifican con el mundo visigodo. Este servirá como fuente de inspiración para muchos relatos de vidas de santos posteriores al siglo VIII, ofreciendo un referente para recrear una teórica unidad hispana[125]. En segundo término, todos los textos –sin importar el tipo de santo que retratan– caracterizan a esos elegidos de Dios como seres partícipes de una misma comunidad étnica, en la medida en que sus biógrafos los inscriben dentro de cierta identidad cultural común. Por otro lado, los sectores letrados de esa comunidad (sobre todo, a partir del siglo XI) dejan traslucir una suerte de con-

---

[125] Sobre el papel cumplido por la herencia visigoda en la construcción del imaginario castellano, véase Adeline RUCQUOI, "Les wisigoths, fondement de la ´nation Espagne´", en Jacques FONTAINE y Christiane PELLISTRANDI (eds.), *L´Europe héritière de l´Espagne wisigothique. Colloque international du CNRS tenu à la Fondation Singer-Polignac (Paris, 14-16 mai 1990)*, Madrid, Casa de Velázquez, 1991, pp. 341-42. Cabe aclarar que, a juicio de la autora, los visigodos reviven en el sentimiento comunitario hispano a partir del siglo XIII –circunstancia que creo debe plantearse, al menos para algunas de nuestras fuentes, a partir del siglo XI–.

ciencia de sí misma, conciencia que sin dudas intentaban difundir entre grupos más vastos. Ellos reclamaban –parafraseando a Hastings– cierta autonomía política como pueblo y control de un territorio que entendían como propio[126]. Además, emplearon la religión –en la medida en que la mayor parte de esos letrados eran eclesiásticos– como un significativo recurso para crear, poco a poco, una auténtica conciencia hispana. Cabe advertir que tal creación, en muchos casos, no fue espontánea: deseosos de imponer tal o cual idea, apelaron a los santos, por ejemplo, para polemizar entre grupos rivales internos y, al mismo tiempo, para afirmar la coherencia y autonomía de la Iglesia hispana frente a todo posible enemigo externo, en particular, el Papado.

Parece claro, pues, que la hagiografía de la alta Edad Media hispana forjó un incipiente sentimiento de identidad comunitaria, que se aprecia más o menos extendido entre los grupos que redactaron o accedieron a ese corpus de obras. Se me podría objetar que no se puede comprobar si tal sentimiento fue o no compartido por el resto de la comunidad antedicha (y, por ende, si fue un auténtico sentimiento nacional o una mera construcción ideológica, reservada a unos pocos elegidos). De cualquier forma, hay que recordar que la propia idea de nacionalismo es, en esencia, de espíritu ideológico. Negar esa realidad nos llevaría al contrasentido de concluir, como decía Werner, que un mundo sin naciones dio lugar a las naciones. En otras palabras, asociar nacionalismo y Revolución Industrial puede hacernos olvidar el cúmulo de antecedentes y criterios que sirvieron para muchos marcos sociales y mentales, brindando contextos de pensamiento a lo largo de la historia. Si parafraseamos a Werner, la idea de nacionalismo no parece ser ni la bella durmiente del bosque ni la bruja de todos los cuentos: a mi juicio, el desarrollo de tal idea tuvo sus etapas, sus referentes y sus vaivenes mucho antes del siglo XIX. Lo importante es no sólo advertir esos referentes sino estudiar qué influencia tuvieron los mismos en la construcción de ese paradigma "nacional".

---

[126] Como bien subrayara Gaines POST, "paradójicamente, el ideal del imperio hispánico fue nacionalista [...] el sentimiento de unidad conectado con la idea de imperio como un todo verdaderamente persistió y, consecuentemente, podemos hablar de un nacionalismo hispánico en los siglos XII y XIII", "Public Law, the State and Nationalism", en *Studies in Medieval Legal Thought. Public Law and the State, 1100-1322*, Princeton, Princeton University Press, 1964, p. 484.

FORMAS DE REPRESENTACION DEL PODER: LA INFLUENCIA DE ROMA

OFELIA MANZI
(Universidad de Buenos Aires - DIMED–CONICET)

Si bien el reconocimiento del valor propagandístico y evocativo de la imagen fue uno de los justificativos que facilitaron la creación de un repertorio iconográfico cristiano, es interesante advertir los múltiples recursos puestos en funcionamiento para producir la interpretación de los textos y su transformación en imágenes. El impacto que éstas producen en el observador, sobre todo cuando se trata de formas consagradas por la tradición, fue uno de los argumentos fundamentales en la génesis de la elaboración plástica tardoantigua. La particular retórica visual, propuesta en la primera iconografía cristiana, repercutió de manera notable en la vida de las comunidades otorgándoles una unidad conceptual y, al mismo tiempo, potenciando el discurso difundido a partir de la obra escrita.

Nuestra propuesta, limitada en este caso a una temática particular, consiste en establecer una relación entre la elaboración de la apologética cristiana y la creación de un repertorio iconográfico cuyo sustento ideológico[1] condiciona la selección de los textos y su traducción en imágenes. La primera elección estuvo centrada en el mensaje: "nos salvaremos del mismo modo que otros lo hicieron" pero, una vez que el camino hacia un espacio dominante, tanto en lo religioso como en lo político, quedó allanado, se tendió a realizar una interpretación de personajes y situaciones provocando la aproximación conceptual de aquéllos con los prestigiosos signos indicadores del poder. La asimilación de Cristo, sus discípulos y diversos personajes de la historia sagrada con la corte y la burocracia imperiales –

---

[1] Eustaquio Sánchez SALOR, *Polémica entre cristianos y paganos*, Madrid, Akal, 1986.

gestos, vestimentas, atributos, objetos– constituyó uno de los pasos que consideramos decisivo en el proceso de reemplazo de la *romanitas* por la *christianitas*. La aparición y desarrollo de la arquitectura, a partir del Edicto de 313, posibilitó el surgimiento de espacios capaces de contener imágenes y favorecer su divulgación visual[2]. La nueva iconografía, con características como las señaladas, aparece como una constante en la creación del arte cristiano medieval. La imagen se convirtió en una forma de visualización doctrinaria, complemento de los textos, factible de ser comprendida por el espectador cualquiera fuera su condición social.

Resignificación cristiana del "personaje bajo la arcada"

Un claro ejemplo de resignificación de motivos helenístico romanos lo constituye el esquema del "hombre bajo la arcada": se trata de personajes situados en una hornacina enmarcada por dos soportes, que sustentan un arco o un arquitrabe. Esta composición, a su vez, deriva de una forma de articulación muraria que, por lo menos desde dos siglos antes de Cristo, producía una interrelación entre la arquitectura y la escultura.

La idea de ubicar estatuas en los intercolumnios fue una formula creada por el arte griego, tal como puede observarse en un ejemplo temprano como el sarcófago denominado de las "plañideras de Sidón" (1ra. mitad del siglo IV a.C.). En este caso, un pórtico enmarca figuras que semejan actrices interpretando su papel delante de un decorado teatral. Este tipo de representación sufrió transformaciones cuando se la colocó en el interior de los edificios, situándolas en hornacinas cuyos marcos aparecían tratados de manera similar a los de las ventanas y puertas. Los personajes colocados de esta manera aparecen ocupando un espacio que articula la superficie muraria y crea una alternancia de luces y sombras que la mo-

---

2 Ofelia MANZI, "La imagen cristiana, algunos problemas estilísticos e iconográficos en el arte tardo antiguo"en Hugo ZURUTUZA (comp.), *El hilo de Ariadna, del tardoantiguo al tardomedioevo*, Rosario, Homo Sapiens, 1996; André GRABAR, *Las vías de la creación en iconografía cristiana*, Madrid, Alianza, 1985; André GRABAR. *El primer arte cristiano*, Madrid, Aguilar, 1970; Jás Elsner, *Imperial Rome and Christian Triump*, Oxford, Oxford University Press, 1998; Thomas MATHEW, *The clash of gods*, Princeton, Princeton University Press, 1993; Meyer SHAPIRO, *Estudios sobre el arte de la antigüedad tardía, el cristianismo primitivo y la Edad Media*, Madrid, Alianza, 1987; Kurt WEITZMANN. *Age of spirituality. Late Antiquity and Early Chistian Art. Third to Seventh Century*, Nueva York, The Metropolitan Museum of Art, 1979; Angiola ROMANINI, *L'arte medievale in Italia*, Florencia, Sansoni, 1988; Hans BELTING, *Likeness and presence. A History of the image before the era of art*, University of Chicago Press, 1994.

dulan. Esta solución plástica contiene la simbología de representar "el acceso al país de los dioses, y estos mismos acuden en forma de estatuas a recibir a sus visitantes en el umbral"[3].

El Foro de Augusto, magnífico ejemplo de la transformación del mito familiar de los Julios en mito del Estado, muestra el uso, en gran escala, de esta resolución plástica. El templo de Marte Ultor, ubicado sobre el lado que enfrentaba la puerta de acceso, estaba enmarcado por un patio rectangular dotado de pórticos laterales, conectados cada uno con una exedra. Los dioses Marte y Venus se ubicaban en el ábside del templo acompañados por el *Divus Julius* mientras que, en el frontón, los dos primeros aparecían flanqueados por Rómulo, la Fortuna, Roma y otras personificaciones. En la exedra, ubicada a la derecha de la entrada, estaba Rómulo; en la izquierda, Eneas, los reyes de Alba Longa y los Julios. De esta manera, los integrantes de la familia mostraban a los personajes arquetípicos de la historia de Roma como sus directos antepasados. En esta teatralización, aparecían acompañados por otros romanos sin importar que, en algunas ocasiones, hubieran estado enfrentados por motivos políticos. Augusto mostraba su mayor logro: la paz encarnada en la historia común y la convivencia de la cual cada estatua, emplazada en su hornacina, era el mudo y valioso testimonio[4].

Es posible seguir la evolución del uso del motivo a través de diversos edificios pertenecientes a lugares y épocas diversas: el Templo de Diana en Nimes, obra del siglo I, en el que se puede observar una articulación muraria semejante a la ya señalada para el templo de *Marte Ultor* ; el *Aula Regia* de la *Domus Flavia*, terminada en el año 92 en Roma, que presentaba edículos enmarcados por columnas; el Templo de Venus y Roma, obra de la primera mitad del siglo II, que poseía apoyos con capiteles corintios sosteniendo el entablamento y, entre ellos, hornacinas dotadas de columnas y arquitrabes ; los muros de la *cella* del Templo de Baco, edificado en Baalbeck a fines del siglo II, muestran altas columnas colocadas sobre pedestales que enmarcan dos series de nichos superpuestos, limitados por soportes, sobre los que descansan arcos y arquitrabes. Esta propuesta también aparece en los relieves de los sarcófagos que, a diferencia del antecedente helenístico ya citado, integran la figura humana en los espa-

---

[3] Gilbert PICARD, *Imperio romano*, Madrid, Garriga, 1966, p. 110.

[4] Paul ZANKER, *Augusto y la imágenes del poder*, Madrid, Alianza, 1992, caps. IV y V; J. ONIANS, *Arte y pensamiento en la época helenística. La visión griega del mundo (350-50 a.C.)*, Madrid, Alianza, 1996.

cios determinados por las formas arquitectónicas, tal como se puede advertir en un sarcófago conservado en el Baptisterio de Florencia (c. 250)[5].

Estas experiencias, presentes en el arte romano, generaron un referente obligado para delimitar un espacio en el que se presentaba la divinidad o se exaltaba una figura humana que, por diversos motivos, era merecedora de acceder a un lugar privilegiado.

En el arte cristiano

El reducido número de sarcófagos cristianos que pueden ser datados en el siglo III muestran una adaptación de estos motivos, ya consagrados, a otros cuyo significado original es diferente pero que contienen una intención común de destacar a determinados personajes.

En una pieza cuya datación es incierta pero que podría pertenecer al período anterior al edicto de Constantino del 313, el motivo del "personaje bajo la arcada" contiene importantes elementos que testimonian la resignificación del mismo. Se trata del denominado sarcófago de Flavio Julio Catervio, conservado en el tesoro de la catedral de Tolentino. Allí aparece representada la escena –muy frecuente en ejemplos contemporáneos– de la Epifanía. En este caso, la figura de María está singularmente destacada por el uso del manto propio de las matronas romanas y por el hecho de ocupar una silla curul con un escabel sobre el que apoya sus pies, del mismo modo que lo hacían los funcionarios. Por sobre su cabeza se despliega un arco que forma parte de una muralla pero dispuesto de tal modo que sirve para generar el espacio "bajo la arcada" y enmarcar al personaje, destacándolo especialmente. La misma composición rige para los portadores de ofrendas. El muro que, de acuerdo con los convencionalismos propios del arte de la época, separa el interior de una ciudad del exterior de la misma, se transforma en el objeto rector de la composición. La innegable vinculación iconográfica de la escena de la Epifanía con las de entrega de ofrendas a los emperadores o con las de sumisión de los vencidos, muy frecuentemente representadas en monumentos públicos, condicionaba la interpretación de la escena a través de elementos referenciales fuertemente arraigados en el imaginario colectivo.

---

[5] Gilbert PICARD, *op. cit.* caps. 2 y 3 con fotografías de los muros de edificios existentes y reconstrucciones de los muros de aquellos desaparecidos; Ranuccio BIANCHI BANDINELLI, *Roma, El fin del arte antiguo*, Madrid, Aguilar, 1971, 1ra. y 2da. parte; Margaret LYTTELTON, *La arquitectura barroca en la Antigüedad Clásica*, Madrid, Akal, 1988, caps. II, III y VI.

En ejemplos del siglo siguiente, la utilización del motivo de las columnas y arcos enmarcando a personajes o escenas diversos se convierte casi en un lugar común. En un sarcófago perteneciente a las colecciones del Museo del Louvre, los apóstoles avanzan hacia Cristo recorriendo el exterior de una muralla coronada por arcos que los enmarcan. En este caso, se advierte cómo la imagen de Cristo –que en un primer momento adoptó la forma del "Buen Pastor"o el "Maestro"– ha tomado los caracteres definitorios de la "*Maiestas*". La aparición de este motivo iconográfico expresa de manera rotunda la asimilación de Cristo al emperador. La representación de éste, dotado de los atributos que el ejercicio del dominado le había otorgado, expresaba a través de gestos, vestimenta y atributos, el uso del poder.

Cuando, en el año 359, los anónimos artistas realizaron los magníficos relieves que ornamentan la cara anterior del sarcófago de Junio Basso, proporcionaron a la figura de Cristo –entronizado sobre la representación del dios *Caelus*[6]–, una dimensión universal, en su condición de gobernante cósmico, presentado de acuerdo con los ragos característicos de la majestad imperial.

En este caso, la utilización del esquema de columnas enmarcando escenas permite elaborar un relato en el que ciertos acontecimientos del Antiguo Testamento aparecen como antecedentes de la Historia Evangélica. Por un lado, la resolución arquitectónica separa cada una de las escenas y, por el otro, sirve para generar un lazo de significación entre cada una de ellas.

El arte cristiano produjo lo que podríamos considerar como el cambio más notable en la resolución plástica y el significado del motivo: la necesidad de expresar visualmente la trascendencia llevó progresivamente a que el espacio, generado por columnas y arcos, dejara de mostrar una realidad arquitectónicamente posible para representar "el no espacio",

---

6 La representación del *Caelus* aparece en la estatua de Augusto, procedente de la villa de Livia cercana a la *Prima Porta* (c. 20 a.C.) considerada, por cietos estudiosos, como una obra realizada para el ámbito privado y, por otros, como una copia en mármol de una obra en bronce vinculada al culto público (ZANKER, *op. cit.* cap.V). Esta estatua que constituye, según PLINIO EL VIEJO, (*Naturalis Historia*, XXXIV,10) la expresión de la figura masculina armada que se diferencia de la desnudez del atleta griego muestra en su coraza la restitución de las insignias que los partos habían obtenido en la batalla de Carres, enmarcada por alegorías cósmicas entre las que se encuentra el dios *Caelus*. Si bien el origen de esta alegorización es anterior a la realización de la obra comentada, al constituirse ésta en un modelo iconográfico, la representación de la concordia entre el estado romano y el universo fue primero vinculada con la imagen del Emperador y, en el temprano cristianismo, con la *Maiestas*.

habitáculo de la Divinidad. En este proceso, el emplazamiento de figuras o escenas "bajo la arcada" tendió progresivamente a transformarse mediante la desaparición de la tridimensionalidad. De este modo, se restó naturalismo, pero se enfatizó el significado de los elementos arquitectónicos, devenidos motivos que exaltan y jerarquizan las figuras contenidas en su interior.

El motivo se difundió notoriamente en el espacio y se mantuvo en el tiempo. Son numerosos los sarcófagos realizados, sobre todo, en las regiones donde se conservó la tradición de su fabricación –Italia, sur de Francia, norte del Africa, costa dálmata–, que testimonian la persistencia del motivo. De todos modos, no sorprende la reiteración de una solución formal tratándose de objetos de fabricación en serie, pero lo que resulta más significativo es la continuidad del sistema compositivo en el arte medieval.

Si consideramos ejemplos pictóricos, en el Evangeliario Rossano (siglo VI)[7] existe un folio, el único que se conserva con ese tema, en el que el evangelista Marcos aparece representado como escriba –fol. 121 r.–. Lo acompaña una figura femenina que puede ser identificada como la "Sabiduría". El origen de esta representación puede encontrarse en las de los autores situados junto a su Musa inspiradora. El motivo de columnas coronadas por un arco sirve de marco a la escena; por detrás de los personajes, se despliegan dos cortinados que, a la manera de un telón, enmarcan diversas superficies de color, que han perdido toda referencia a la naturaleza y, por lo tanto, a un espacio reconocible y visualmente factible de ser recorrido, tal como solía representarlo el arte romano del siglo I. Las diferencias señaladas muestran a los protagonistas de la escena, insertos en una realidad trascendente, cuyo alejamiento del mundo terrenal ya se perfila mediante el uso del motivo arquitectónico que establece una neta separación entre el *habitat* del hombre y aquél poblado por los seres elegidos.

El esquema originario ha perdido su tridimensionalidad para convertirse en un signo indicador de lo que se encuentra más allá de la percepción sensible.

Un recorrido por los numerosos ejemplos que ilustran el desarrollo y perduración del motivo, demuestra no solamente su conservación en el tiempo sino también su adopción en ámbitos alejados de su centro de origen. En el Evangeliario siríaco de Rabbula –manuscrito transcripto por el monje Rabbula en la Mesopotamia en el año 586[8]–, aparece representado

---

7 Kurt WEITZMANN, *Manuscrits gréco romains et paléochrétiens*, París, Chene, 1977, p. 18, fig. 33.

8 Florencia, Biblioteca Laurenciana, *cod. Plut.* I,56

Cristo en Majestad flanqueado por cuatro monjes dispuestos de a dos a cada lado –fol. 14 r.–. El conjunto está enmarcado por columnas ricamente decoradas mediante rajas transversales rojas, azules y doradas. El arco tendido entre ellas presenta una decoración geométrica inspirada en mosaicos romanos. En su coronamiento están representados un cáliz con la hostia y, sobre ésta, una cruz que destaca la escena otorgándole un marco de grandeza acorde con el tema representado. La figura de Cristo entronizado en trono gemado, rodeado por la mandorla y con nimbo dorado, se destaca especialmente. En este caso, el motivo del "personaje bajo la arcada" se complejiza en función de la pluralidad de los personajes y por el uso del color oro que predomina en los elementos decorativos y el rojo intenso utilizado en las vestimentas.

El Evangeliario de San Agustín de Canterbury[9] constituye un ejemplo fundamental dado que, por tratarse de la obra llevada por el emisario del Papa Gregorio a Inglaterra, fue uno de los ejemplares que sirvió de modelo para la ilustración de libros en las islas. Un manuscrito con esta particularidad facilita la difusión no solamente del texto sino también de las características de la elaboración estilística e iconográfica, en un ámbito alejado física y culturalmente de la tradición mediterránea. Aunque solamente se conservan dos folios ilustrados, el que contiene la figura del evangelista Lucas presenta el motivo del personaje sedente bajo una arcada soportada por columnas dobles. El intercolumnio se transforma en el soporte de una narración constituida por escenas cuyo tema corresponde al respectivo evangelio. La forma originada en la arquitectura se encuentra despojada de su constitución volumétrica, transformándose en un plano bidimensional devenido superficie pictórica. Esta disposición recuerda ciertos monumentos mitraicos con escenas múltiples de los que existían numerosos ejemplos en Italia[10] y testimonia la presencia de la narración a través de la imagen propia del arte romano, unida a la necesidad de visualizar un texto para reforzar los canales de difusión.

La figura del Evangelista, heredera de los "retratos de autor" frecuentes en manuscritos tardo antiguos[11], aúna en su figura el perfil del intelectual, aludido por el libro que ostenta en la mano y la autoridad expresada

---

9 *Evangelios de San Agustín*. Cambridge, Corpus Christi College Library, ms. 286, fol. 129 v.

10 Jean HUBERT, Jean PORCHER y W. F. VOLBACH, *La Europa de las invasiones*, Madrid, Aguilar, 1968, fig. 146.

11 Por ejemplo, el retrato de Virgilio, en el *Vergilius Romanus,* Biblioteca Vaticana, cod. lat. 3867.

mediante una resolución iconográfica que evoca a figuras vinculadas con el ejercicio del poder político. Su ubicación bajo el arco sustentado en columnas, la presencia del símbolo –en este caso, el buey– campeando al modo de las insignias que identifican a quien las ostenta, demuestra la clara intención de jerarquizar al personaje a través de una trama significativa y plástica que reúne autoridad política e intelectual.

Un recorrido por la producción de obras realizadas en Irlanda e Inglaterra permite aseverar el éxito de la fórmula compositiva y su transformación en una "figura signo". En el Libro de Kells –uno de los mayores exponentes del arte insular, tanto por sus características como por la gran influencia de los sistemas compositivos provenientes de la tradición celta–, ilustrado en las primeras décadas del siglo IX[12], cobra especial interés la presencia del esquema de arcadas en las tablas canónicas –fols. 2 r. y 5 r.–, esquema adoptado, por otra parte, en manuscritos cristianos tardoantiguos y conservado tanto en las islas como en el continente a lo largo de la Edad Media. Igualmente, en la representación del Evangelista Mateo – fol. 28 v.– el arco desplegado sobre su cabeza contiene la decoración geométrica propia del arte insular y, en la clave, aparece un cuadrado con cuatro círculos en su interior. La forma abarcante, originada en el antiguo motivo de la arcada, contiene elementos simbólicos característicos del lenguaje plástico céltico pero conserva esencialmente el esquema que jerarquiza la figura sedente. La presencia de una línea curva situada detrás del personaje, aun cuando está rematada en cabezas de híbridos, alude claramente a la concavidad de un ábside, en tanto que las columnas laterales adquieren una forma diversa pero conservan su carácter de sostén de la arquitectura en cuyo interior el Evangelista-escriba muestra el producto de su inspiración. Es notable que, pese a la notable planimetría que la obsesiva decoración geométrica impone, se conserve intacta una resolución formal cuya permanencia es tanto más notoria cuanto más alejada en el espacio se encuentre de su origen.

En el mismo códice, la representación del Prendimiento de Cristo –fol. 114 r.–, es aún más significativo, por cuanto la escena transcurre enmarcada por el esquema columna-arco, los que han sufrido notorias transformaciones al ser representados mediante recursos geométrico-simbólicos. De este modo, cada columna resulta elaborada a partir de figuras rectangulares y cuadradas que, a su vez, sirven de contenedor de motivos entre-

---

[12] Bernard MEEHAN, *The Book of Kells*, Londres, Thames and Hudson, 1994; Michelle P. BROWN, *Anglo Saxon Manuscripts,* Londres, The British Library 1991; Carl NORDENFALK, *Celtic and Anglo Saxon Painting,* Nueva York, Braziller, 1977.

lazados. En el arranque del arco, dos cruces griegas no solamente refieren al símbolo más universal del cristianismo sino también aluden a la vida terrena a través de la marcación de los cuatro puntos cardinales, referente obligado de la existencia humana. En la clave del arco, dos cabezas híbridas que emergen del cuerpo de aquél enfatizan, a través de la decoración zoomorfa, la idea de enfrentamiento que es el núcleo fundamental del texto referido al Prendimiento.

En el caso particular de este libro, es muy probable la influencia de manuscritos carolingios en los que, debido al intento de renovación de la cultura cristiano-romana, se utilizó, de manera sistemática, el esquema del personaje bajo la arcada.

Un ejemplo interesante para testimoniar las influencias recíprocas entre la tradición insular y la helenístico romana, producidas en el arte carolingio, es el Evangeliario denominado de Saint Médard de Soissons, realizado en la corte carolingia en los primeros años del siglo IX[13]. En las tablas de cánones –fol. 7 v.–. la influencia romana se advierte tanto en la forma de los fustes de las columnas que enmarcan los textos como en las minúsculas figuras de vendimiadores que decoran los extremos. Los capiteles formados por acantos y el arco ornado con pequeños recuadros –en algunos de los cuales aparecen figuras que evocan medallones–, remiten a la decoración de camafeos romanos[14]. En la interrelación de influencias diversas testimoniada por el arte carolingio, es posible establecer una línea que, a partir de pinturas parietales romanas, de manuscritos inspirados en motivos helenísticos, de la pintura catacumbaria, conduce a la ilustración de manuscritos de la época, sin olvidar la presencia de una fuerte influencia proveniente del arte insular.

En el tímpano, situado sobre las columnillas, los cuatro seres identificados con los evangelistas ostentan el libro abierto que contiene el número del Canon. Este conjunto se encuentra en el lugar que, en la representación de la *maiestas* imperial, ocupaban las alegorías del poder. El motivo del tímpano decorado con el símbolo de los evangelistas fue ampliamente desarrollado en el mundo carolingio y constituye uno de los modelos de cristianización de la iconografía triunfal romana. Los pavos reales con sus colas desplegadas, situados a ambos lados del arco, evocan la vida eterna.

Un esquema compositivo semejante existe en la presentación de los Evangelistas. En el fol. 81 v., san Marcos aparece sedente en el espacio

---

[13] *Evangelios de Saint Médard de Soissons*, París, Biblioteca Nacional, Lat. 8850.

[14] Richard SEIDER, *Pintura romana,* Méjico, FCE, 1969, figs. 40, 41, 56 y 57 y Donald STRONG, *Roman Art*, Yale University Press, 1995, figs. 65, 66, 191,192 y 207.

delimitado por columnas y arco y dirige su vista hacia su símbolo, que campea en el tímpano. En este "retrato de autor" se advierte la influencia de ejemplos más tempranos del tipo del Evangeliario de san Agustín de siglo VI y testimonia la circulación de los manuscritos y la elección intencionada de iconografía y estilo. El personaje está rodeado por objetos diversos, muchos de los cuales reproducen exactamente los que acompañaban a los emperadores y altos funcionarios de la administración romana: trono con escabel y almohadón, el cortinado abierto por detrás suyo –que evoca tanto las *aulae regiae* imperiales como los ábsides de los templos cristianos ya que ambos contaban con ese elemento que ocultaba o mostraba lo que sucedía en el interior, de acuerdo con una secuencia fijada por el rito–. En la decoración del arco se reiteran los motivos ornamentales existentes en la tabla de Cánones aunque, en este caso, el espacio libre entre la curvatura del arco y su límite exterior, marcado mediante un ancho marco gemado, está ocupado por dos figuritas, un ángel a la izquierda y san Juan Bautista a la derecha. La forma de representación abocetada de estas pequeñas figuras, así como el paisaje que las rodea, responden a la más pura tradición helenístico-romana[15].

En la página de comienzo del Evangelio de San Marcos –fol. 82 r.–, el esquema compositivo es el mismo pero la inicial I, que aparece habitada por tres figuras de incierta identificación, demuestra hasta qué punto la tradición ornamental insular se presenta aún en obras como ésta, que constituye uno de los ejemplos más notorios de inspiración en el arte de la tardía antigüedad.

Nacido de un planteo fundamentalmente arquitectónico, el motivo del "hombre bajo la arcada" tuvo una perduración notable, que se advierte en ejemplos pertenecientes a épocas diversas que superan de manera amplia el mundo medieval. En el arte de esta época, su preeminencia fue decisiva hasta el siglo XII, en el que la progresiva laicización, tanto de talleres como de comitentes, permitió una mayor diversificación de temas y la aparición de nuevas soluciones plásticas. Sin embargo, reyes, papas, personajes notables compartieron con las figuras santas un espacio virtual que la tradición se encargó de mantener casi inalterable a través de los siglos[16].

---

[15] Las dos figuritas recuerdan el primer capítulo del Evangelio de Marcos, los versículos 9-10 relatan el bautismo de Cristo y el 13 menciona al Angel después de la Tentación. *Vide* Joachim GAEHDE, *Peinture carolingienne*, París, Chene, 1977, p. 44-45.

[16] Christopher de HAMEL, *A History of Illuminated Manuscripts*, Londres, Phaidon, 1994.

Figura 1. Sarcófago de Flavio Catervio (detalle).

Figura 2. Evangeliario de San Agustín de Canterbury. San Lucas, fol. 129 v.

Figura 3. Libro de Kells.
Prendimiento de Cristo, fol. 114 r.

Figura 4. Evangeliario de Saint Médard de Soissons. Tabla de Cánones, fol. 7 v.

ORIGEN, EVOLUCIÓN Y DESTINO DEL SEÑORÍO CREADO PARA LA DESCENDENCIA DE ALFONSO X DE CASTILLA Y MAYOR GUILLÉN DE GUZMÁN (1255 – 1312)

PABLO MARTÍN PRIETO
(Universidad de Alcalá de Henares, España)

El tema

El presente trabajo[1] tiene por objeto proponer una caracterización del importante señorío creado en 1255 por Alfonso X de Castilla para la que fuera su amante, doña Mayor Guillén de Guzmán y para la descendencia que hubo en ella. Se trata de un proyecto personal del monarca castellano, que parece responder tanto a una motivación de índole familiar como a un propósito cierto relativo a la organización territorial de su reino. Dentro del mismo, ocupa un lugar privilegiado la fundación del monasterio de clarisas de Alcocer, instigada y sostenida por la monarquía. El señorío se mantuvo vinculado a la descendencia directa de Mayor y a la especial protección de la corona, siguiendo el propósito alfonsino, hasta su enajenación y disgregación por venta a partir de 1312. Importa, pues, considerar su importancia en los designios del rey Sabio, la trayectoria de sus titulares pertenecientes a la rama alfonsina de los Guzmán y las causas de su disolución.

---

[1] El punto de partida de este trabajo se encuentra en nuestra tesina, *Implantación de las órdenes mendicantes en Castilla-La Mancha: el monasterio de Santa Clara de Alcocer*, dirigida por el Prof. Dr. D. Santiago Aguadé Nieto y defendida en julio de 2001 en la Universidad de Alcalá de Henares, tesina durante cuya elaboración el autor disfrutó de una beca de investigación concedida por la comunidad autónoma de Castilla-La Mancha.

Temas medievales, 11 (2002-2003), 219-240

1. La relación entre Alfonso X y Mayor Guillén

El origen del señorío que nos ocupa no puede explicarse sin aludir a la relación amorosa que, durante su soltería, mantuvo el por entonces todavía heredero don Alfonso con Mayor Guillén de Guzmán, dama de la corte perteneciente a uno de los más encumbrados y antiguos linajes leoneses[2].

No importa especialmente alcanzar en este punto una improbable reconstrucción precisa de la ascendencia de Mayor Guillén, por cuanto los mismos testimonios cronísticos –en no pocas ocasiones, enfrentados a la, en apariencia, más firme evidencia documental– declaran sin ambigüedad su incapacidad para realizar completamente ese empeño. Así, en la conocida obra que Barrantes Maldonado consagró al linaje de los Guzmán, se lee que el hijo de don Gonzalo Ibáñez de Guzmán, don Pedro de Guzmán, señor de Toral, casó con doña Teresa Ruiz de Brizuela y tuvo por hijos, dentro del matrimonio, a Mayor Guillén y a sus dos hermanos: Pero Núñez de Guzmán –de cuya hija Leonor desciende la dinastía bastarda de los Trastámara– y Alvar Pérez de Guzmán, cuya línea dará lugar a los señores, luego condes, de Orgaz. Los tres citados tuvieron por hermano de padre al célebre Alonso Pérez de Guzmán, llamado el Bueno, hijo de la noble dama leonesa Isabel[3]. Sin embargo, un estudio atento de la documentación del período contradice las más de las anteriores informaciones, presentando a Pedro de Guzmán no como padre, sino como hermano, de Mayor Guillén, habiendo llegado a ocupar en la corte castellana un puesto de la confianza de Alfonso X como adelantado mayor de Castilla. Asimismo, podemos afirmar que el nombre del hermano de Pedro de Guzmán y de Mayor Guillén era Nuño de Guzmán y que los tres eran hijos de don Pero Núñez de Guzmán[4].

---

2 De cuyos pretendidos orígenes bretones –y aun troyanos– da cuenta la tradición genealógica más asentada, representada ya en la segunda mitad del siglo XV por obras como las *Generaciones y semblanzas* de Fernán Pérez de Guzmán y las *Bienandanzas y fortunas* de Lope García de Salazar.

3 Pedro BARRANTES MALDONADO, *Ilustraciones de la casa de Niebla*, en el *Memorial Histórico Español*, t. IX, Madrid, Real Academia de la Historia, 1857, pp. 32, 37 y 39.

4 Un documento de 1260 que oportunamente mencionaremos no deja lugar a dudas sobre el hecho de que Pedro de Guzmán, Mayor Guillén y Nuño de Guzmán eran hermanos (inserto en Archivo Histórico Nacional (Madrid) (en adelante, AHN), Sellos, carpeta 55, doc. nº 4). Por otra parte, un documento de 1262, la humilde condición de cuyo otorgante parece restar crédito a la noticia que aporta, llamará a Mayor Guillén "fija de don Guillen Perez" (AHN, Clero, 566/8). Los autores de más crédito atribuyen el nombre de Pedro Núñez de Guzmán al padre de Mayor Guillén y de Alonso Pérez de Guzmán, el Bueno: Mercedes GAIBROIS de BALLESTEROS, *Sancho IV de Castilla*, Madrid, 1928, t. II, pp. 336-337.

Si tomamos cierta distancia del precedente embrollo genealógico –aun sin soltar sus cabos sueltos, en la esperanza de poderlos anudar un día con seguridad–, a nuestro propósito sólo le cumple, por el momento, recalcar la elevada posición del antiguo linaje leonés, posición que la relación amorosa entre Mayor y el monarca castellano no haría sino apuntalar y proyectar hacia el futuro.

2. La creación del señorío (1255)

Casado en noviembre de 1246 con la infanta Violante, hija de Jaime I de Aragón, el todavía infante heredero Alfonso, por razón de la corta edad de su esposa, se abstuvo de consumar el matrimonio hasta 1248. A partir de esta fecha y como quiera que la descendencia se hiciera esperar quizás más de lo razonable, promovió un intento de repudio y negociaciones para contraer nuevo matrimonio con la princesa noruega Cristina. Este proyecto quedó felizmente malogrado por el alumbramiento, en 1253, de la infanta Berenguela, primer vástago de Alfonso X y Violante de Aragón[5]. Es a partir de este momento, cuando el ya rey comprobó la fecundidad de su esposa y comenzó a ver despejado el camino para la obtención de su descendencia legítima, que debió de iniciar su distanciamiento con respecto de Mayor Guillén.

Una vez que el tardío éxito del matrimonio del rey Sabio con Violante hizo necesario apartar a Mayor Guillén de la corte, Alfonso X se ocupó de ofrecerle una salida honrosa y, para ello, tomó dos importantes decisiones: la primera, concertar las bodas del fruto de su relación con ella, la bastarda Beatriz, con el rey portugués; la segunda, instituir un señorío en el que Mayor pudiera reordenar su vida y concluir sus días con comodidad y decoro.

De la primera nos ocuparemos más adelante; el resultado inmediato de la segunda es el privilegio del 25 de octubre de 1255, por el que Alfonso X crea un señorío de tamaño medio para Mayor, separando la aldea de Cifuentes del alfoz de Atienza, la aldea de Alcocer del alfoz de Huete, la aldea de Viana del alfoz de Cuenca, añadiendo al lote la villa realenga de Palazuelos, situada dentro de la jurisdicción episcopal de Sigüenza. La merced se completa con la concesión de una renta anual de 250 maravedíes situados en los portazgos de las aldeas del extremo del alfoz de Atienza, entre las que se cita expresamente a Cifuentes, Gárgoles de Arriba, Gárgoles de

---

[5] Pedro AGUADO BLEYE, *Manual de historia de España*, Madrid, Espasa-Calpe, 1975, t. I, p. 688.

Abajo, Sotoca, Gualda, Durón, Feruiena, Olmeda del Extremo, Hontanares, Villanueva, Estemella y Villar del Salce[6]. El monarca manifiesta, en el documento, el carácter familiar de esta concesión: en primer lugar, recaba la presencia como co-otorgantes de su esposa, la reina Violante, y de sus hijas legítimas, las infantas Berenguela y Beatriz, en segundo lugar, vincula la continuidad del señorío a la descendencia directa de Mayor, especificando que, en el caso de que la hija de ambos, la reina Beatriz de Portugal, falleciera sin hijos, el dominio sobre el señorío recién creado habría de revertir automáticamente a la corona[7]. En el contenido de esta última cláusula cabe entrever, de una parte, el efecto de la motivación de índole familiar que guía predominantemente la materialización de este proyecto alfonsino pero, también, cierta precaución por parte del monarca, que no parece dispuesto a tolerar la pervivencia de un señorío como el recién creado en manos distintas a las de los miembros de la descendencia por él fundada en Mayor Guillén o, lo que parece equivalente, fuera del especial control sobre el señorío que, a la corona, le cabía esperar retener mientras éste se mantuviera en el seno de su rama bastarda.

Por ello, se hace necesario subrayar la transcendencia de la fundación alfonsina de este importante señorío de tamaño medio, vinculado a la rama de los descendientes de la que fuera su amante. A la vez que una concesión de evidente sentido personal y familiar, la creación de este señorío supone una decidida intervención en la organización territorial del espacio antiguamente ocupado por el distrito administrativo islámico de Santaver. Ya el mismo Salvador de Moxó –quien, en otro lugar, se asombraría con justicia de la extraordinaria diversidad y riqueza de las modalidades de concreción de la realidad señorial en las tierras limitadas por la actual provincia de Guadalajara[8]– se encargó de resaltar la importancia de la creación de este señorío como un destacado paso al frente en la introducción del régimen señorial en la región[9], relacionándolo con los fines de la polí-

---

6 Conocemos este documento por un traslado notarial sacado a instancias de la reina Beatriz en 1285, hoy conservado en el Arquivo da Torre do Tombo (Lisboa) (en adelante, ATT), Leitura Nova, livro 1° de Extras, MF. 2471, ff. 192 v.-193 v.

7 "Et si por aventura la reyna donna Beatriz muriese sin fijos que la heredasen, que este heredamiento sobre dicho que torne en mi". Documento *vid. supra*.

8 Salvador de MOXO, "Los señoríos. En torno a una problemática para el estudio del régimen señorial", *Hispania*, 94 (1964), p. 212.

9 Salvador de MOXO, "Época de Alfonso X", en Ramón MENENDEZ PIDAL (ed.), *Historia de España. XIII-1. La expansión peninsular y mediterránea (1212-1350). La Corona de Castilla*, Madrid, Espasa-Calpe, 1990, p. 100.

tica de repoblación del rey Sabio. En la constitución de este señorío –que se realiza en perjuicio de la integridad territorial de tres importantes alfoces de repoblación, como son los de Atienza, Huete y Cuenca– cabe, en efecto, entrever un propósito de índole política, dirigido a disminuir el poder y las rentas de dichas grandes comunidades.

Más allá de toda especulación sobre la política territorial que el monarca realizaba en la región, cabe razonablemente preguntarse por la razón por la cual, decidido a establecerla en un señorío propio, Alfonso X se decidiera a otorgarle a Mayor los derechos que la corona retenía *precisamente* en Cifuentes, Alcocer, Viana y Palazuelos. En la decisión final pudieron pesar intereses patrimoniales de la misma Mayor o de otros miembros de la familia Guzmán. En particular, el hecho de que Mayor estableciera su residencia principal en Alcocer, donde asimismo acometió la fundación de un monasterio de clarisas, nos sugiere la posibilidad de que, incluso con anterioridad a la creación del señorío, ella o su familia ya se hallaran en posesión de algunos bienes en el término de dicha población. La documentación relativa a la primera dotación del monasterio clariso indica que Mayor adquirió personalmente algunos bienes de los que pasarían a integrar el patrimonio fundacional de la comunidad. Algunos detalles incluso nos permitirían suponer que Mayor, de hecho, poseía ya algunos de esos bienes aun antes de recibir la donación regia de 1255[10], hipótesis ésta que contribuiría a explicar la razón última de la ubicación del señorío.

3. La época de Mayor Guillén (1255-1264)

La concesión del señorío impulsó a Mayor Guillén a establecerse en Alcocer, donde acometería la más importante realización de su vida, esto es, la fundación y dotación del monasterio clariso de la villa, emprendida y culminada contando con la protección activa de la corona.

La población de Alcocer era ya objeto de la atención de la monarquía, al menos desde poco antes de su integración en el señorío creado para Mayor: data de 1252 la concesión de un mercado semanal[11]. Aunque sin

---

[10] 1260, septiembre 22. Mayor Guillén funda y dota el monasterio de Santa Clara de Alcocer (AHN, Clero, 566/4). Cuando la fundadora se encarga de enumerar los bienes que pasan a integrarse en el patrimonio del nuevo monasterio, es muy de notar la expresión "toda quanta heredat *yo avia* e compre en aquel logar cabo del monasterio" (el subrayado es nuestro).

[11] 1252, octubre 23. Alfonso X concede a Alcocer un mercado semanal los martes (AHN, Osuna, 14/6).

constancia precisa del hecho, entendemos que inmediatamente después de su segregación del alfoz de Huete para integrarse en el nuevo señorío de Mayor, la población se convertiría en villa, conservando como propio el fuero de Huete[12]. El proyecto de la fundación de un monasterio de clarisas parece en todo el resultado de la iniciativa regia o, cuando menos, de la voluntad concertada de los antiguos amantes. Durante la época en que la construcción del monasterio está en marcha, Mayor despliega una notable actividad económica en Alcocer, comprando tierras de pan, viñas y molinos e, incluso, plantando olivares[13]. Todas las informaciones disponibles apuntan asimismo a la pujanza y a la riqueza de los recursos manejados por Mayor, tanto dentro como fuera de las tierras de su señorío: así, por ejemplo, sabemos –por una mención indirecta– que la señora de Alcocer disfrutó a título vitalicio de las rentas de otras aldeas situadas en los alrededores de esta villa[14]. En el documento solemne de fundación y dotación del 22 de septiembre de 1260, que culmina el proceso de creación del monasterio, Mayor asigna al patrimonio de la comunidad una gran parte de los bienes y rentas que, como señora, había recibido en 1255 y deja claro que lo hace "con mandado e con plazer de mio sennor don Alfonso"[15]. El monarca impulsa y sigue de cerca el proyecto, confirmando una a una las primeras donaciones que informan el núcleo original del patrimonio monástico[16], razón que, más adelante, bastará para considerar el monasterio como de fundación regia[17].

Interesa señalar a este respecto la participación familiar del linaje de los Guzmán en la conformación del primer núcleo del patrimonio del monasterio clariso de Alcocer. Varios miembros destacados de la familia más

---

12 Dicho fuero fue otorgado por Mayor, como consta por la confirmación del mismo realizada por la reina Beatriz de Portugal el 22 de abril de 1271 –*Índice de la colección de D. Luis Salazar y Castro*, Madrid, Real Academia de la Historia, 1962, t. XXX, doc. nº 47782–.

13 AHN, Clero, 566/4.

14 En Antonio BALLESTEROS BERETTA, *Alfonso X el Sabio*, Barcelona, El Albir, 1984, p. 229, se cita la carta que el rey Sabio dirigió en 1259 al obispo de Cuenca aclarándole que había cedido a Mayor Guillén, de por vida, el disfrute de las rentas de Huerta y de sus aldeas, así segregadas, al parecer, del señorío episcopal conquense, al que en todo caso habrían de volver al fallecimiento de Mayor.

15 AHN, Clero, 566/4.

16 1260, noviembre 8. Alfonso X confirma el documento inserto en que Mayor funda y dota el monasterio de clarisas de Alcocer (AHN, Clero, 566/5).

1261, marzo, 15. Alfonso X confirma la donación inserta efectuada por Pedro de Guzmán para el mismo monasterio (AHN, Sellos, 55/4).

17 AHN, Clero, 568/4.

directa de Mayor, como son don Pedro Núñez de Guzmán, don Pedro de Guzmán y don Nuño de Guzmán, figuran como confirmantes tanto en el documento de 1255 que creaba el señorío, como en el documento fundacional del monasterio[18]. Al mismo Pedro de Guzmán, adelantado mayor de Castilla y hermano de Mayor –que aparece, además, como confirmante del privilegio en el que Alfonso X aprueba y confirma la fundación del monasterio[19]– le cupo un papel aún más activo en la creación del patrimonio de la nueva institución religiosa pues, al mes de la fundación, realizó la donación de una renta situada en sus molinos de Murcia, donación que suscribió como testigo su hermano, Nuño de Guzmán y que sería prontamente confirmada por Alfonso X[20]. El mismo Pedro participó más adelante, como representante del convento, en una importante operación de compra-venta acordada por la comunidad con un cierto número de pequeños propietarios de Alcocer[21].

La primera intervención documentada de Mayor como señora de Cifuentes se recoge en una provisión en la que –como dueña de la participación inherente al señorío en las rentas generadas por la explotación de los molinos concejiles llamados de la Balsa– se ocupó de regular su funcionamiento, acordando –a petición del concejo y de su hermano, el adelantado Pedro de Guzmán, también en este caso estrechamente vinculado con la administración de los asuntos del señorío– que dichos molinos maquilaran, en adelante, a veinte[22]. Asimismo, todo indica que, como señora de la nueva villa, se ocupó de confirmar para Cifuentes la vigencia del fuero de Atienza, cuya continuidad como base del derecho local –al igual que en el caso de Alcocer con el fuero de Huete– queda así acreditada a pesar de la segregación de ambos lugares respecto de sus antiguas cabezas de alfoz[23]. Por otra parte, es muy posible que la fábrica principal de la iglesia parroquial de la villa fuera planteada e iniciada durante los años en los que

---

18 Documentos ya citados, respectivamente: ATT, Leitura Nova, livro 1° de Extras, MF. 2471, ff. 192 v.-193 v. y AHN, Clero, 566/4.

19 AHN, Clero, 566/5.

20 1260, octubre 20. Pedro de Guzmán dona al monasterio clariso de Alcocer una renta en sus molinos de Murcia. Inserto en la confirmación regia de 1261 (AHN, Sellos, 55/4).

21 1264, enero 8. Pedro de Guzmán compra diversas tierras a pequeños propietarios de Alcocer, para el monasterio (AHN, Clero, 566/9).

22 1260, febrero 17. Mayor Guillén ordena que los molinos concejiles de Cifuentes maquilen por siempre a veinte. Archivo Municipal de Cifuentes (en adelante, AMCif), caja 71, documento n° 3.

23 1281, abril 22. Beatriz confirma a Cifuentes el fuero de Atienza (AMCif, 71/4).

Mayor ostentó el señorío, como apuntan algunos autores[24]. Por todo ello, es evidente que la huella de la rama alfonsina de los Guzmán tuvo significativa repercusión en la evolución de Cifuentes, ya desde los años de Mayor.

4. La época de la reina Beatriz de Portugal (1267-1284)

No consta de manera fehaciente la fecha del fallecimiento de Mayor Guillén. Es voz incorporada a la tradición oral de la comunidad damianita de Alcocer que, en dicho convento pasó los últimos años de su vida, entregada a la obra de consolidación de su fundación, en cuya iglesia es seguro que se hizo enterrar[25]. Ballesteros Beretta proporciona como fecha probable del óbito el año de 1263[26]. Podemos aceptarla si nos apoyamos en la tenue pero significativa evidencia proporcionada por el último documento comentado, aquél de 1264 en el que don Pedro de Guzmán, sin referencia alguna a su hermana Mayor, se ocupa de realizar las compras de tierra en nombre del monasterio[27]. Es probable que, de haberse hallado Mayor todavía con vida, en el referido documento habría figurado alguna mención, cuando menos al consentimiento que ella brindaba a la operación.

Como fuere, lo cierto es que ya en 1267 encontramos documentada la actividad de Beatriz, la hija de Mayor y de Alfonso X, legítima heredera del señorío, al frente del mismo, dirimiendo un litigio sobre delimitación de términos entre el monasterio y el concejo de la villa de Alcocer. En este documento se alude de forma indirecta pero inequívoca al fallecimiento de Mayor, cuando dicta que "assi como vos los terminos mi madre partiera en su vida, que vos que assi los ayades et usedes"[28]. La transmisión heredita-

---

24 Francisco LAYNA SERRANO, *Historia de Cifuentes*, Guadalajara, Diputación, 1979 (2ª ed.), p. 40.

25 Los principales testimonios que recogen la más temprana tradición oral de la comunidad clarisa de Alcocer son el *Quaderno* compuesto en 1656 por su vicario fray Gregorio de Heredia (original perdido, hoy conocido por la generosa recensión publicada en Juan CATALINA GARCIA LOPEZ, *Biblioteca de escritores de la provincia de Guadalajara y bibliografía de la misma hasta el siglo XIX*, Madrid, Rivadeneyra, 1899, pp. 596-599), así como los capítulos correspondientes de Pablo Manuel ORTEGA, *Chronica de la Santa Provincia de Cartagena*, Murcia, 1740, t. I (noticias del óbito y enterramiento de Mayor en las pp. 31-32). Una descripción más reciente de su sepulcro, hoy destruido, figura en Ricardo de ORUETA DUARTE, *La escultura funeraria en España*, Guadalajara, Aache, 2000, pp. 15-27 (1ª ed., Madrid, 1919).

26 BALLESTEROS, *Alfonso X el Sabio*, p. 290.

27 Doc. citado: AHN, Clero, 566/9.

28 Inserto en AHN, Clero, 566/10.

ria del señorío en el seno de la rama alfonsina de la familia Guzmán se habría producido así con naturalidad, siguiendo las previsiones de Alfonso X.

La figura histórica de Beatriz está fuertemente ligada a la de su padre. Sus bodas, celebradas en mayo de 1253 con el rey Alfonso III de Portugal, constituyeron la rúbrica del acuerdo que su padre Alfonso X había alcanzado con el monarca portugués a propósito del conflicto abierto entre ambos reinos por la conquista del Algarve occidental –territorio fronterizo sobre el que Alfonso, todavía siendo infante heredero, había recibido ciertos derechos del monarca del pequeño reino vasallo de Niebla, derechos que, durante la negociación, se comprometió a entregar como dote a su hija natural Beatriz para su boda con el soberano portugués–. Cuando Beatriz contrajo nupcias con Alfonso III, éste se hallaba todavía legalmente casado con Matilde, condesa de Bolonia, hecho que motivó la enérgica condena del Papado, que decretó la nulidad del segundo enlace del monarca portugués y llegó incluso a poner su reino en entredicho[29].

Como sabemos, poco después de convertirse en reina de Portugal, Beatriz fue expresamente designada por su padre como única heredera posible del señorío creado para su madre Mayor Guillén, hecho a través del cual Alfonso X confirmaba que todavía contaba con la contribución de su hija natural para la realización de los fines de su política, uno de los cuales era asegurar la continuidad dinástica, bajo las alas de la corona, del nuevo señorío.

En 1258, el Papa Alejandro IV ordenó a Beatriz y a Alfonso III que se separasen pues, al parecer, hasta poco antes de esa fecha, por razón de la menor edad de la reina, los esposos aún no habían comenzado a cohabitar[30]. Detalle éste que, unido al hecho de que en el privilegio de constitución del señorío de Mayor todavía no se mencionara descendencia alguna de la reina Beatriz, nos permite intentar una razonable conjetura sobre su edad. Si suponemos que en 1258, año en el que Beatriz y Alfonso III comenzaron su vida marital, aquélla contaba con doce años, cifra en todo caso verosímil, podemos situar su nacimiento en 1246, a falta de la confirmación de datos fehacientes. La muerte de la condesa Matilde, acaecida en el mismo año de 1258, no despejó de inmediato el camino para el reconocimiento canónico del matrimonio de Beatriz con Alfonso III. El nacimiento de sus primeros hijos, la infanta Blanca el 28 de febrero de 1259, el malogrado infante Fernando en 1260 y, especialmente, el heredero Dionís

---

29 Fortunato de ALMEIDA, *História de Portugal*, Coimbra, 1922, t. I, pp. 216-219 y 225.

30 *Ibidem*, I, 225.

en 1261[31], contribuiría de manera más decisiva a la resolución del conflicto, alcanzada en 1263, cuando Urbano IV legitimó el matrimonio y sus frutos[32].

Entre este año de 1263 –cuando muy bien pudo hacerse cargo del señorío por el fallecimiento de su madre– y 1267, la labor de mediación de Beatriz entre padre y esposo se reveló decisiva para la definitiva solución del conflicto por el Algarve, alcanzada en el último año citado, en Badajoz[33]. Durante el encuentro celebrado con tal ocasión entre padre e hija, esta última sometió al arbitraje de Alfonso X, como señora de Alcocer, el conflicto recién entablado entre el monasterio damianita y el concejo de la villa por el aprovechamiento de términos que ya hemos mencionado[34]. Se trata de la primera intervención documentada de la reina Beatriz en los asuntos del señorío que, en modo alguno, descuidó. Fue a petición de la misma Beatriz que el rey Sabio confirmó, en 1269, a Alcocer la comunidad de pastos con la ciudad de Huete[35], acordada en el momento de la segregación. En 1271, Beatriz, por su parte, confirmó a Alcocer el fuero de Huete[36]. En 1272, obtuvo la confirmación paterna del disfrute de las rentas de portazgos incluidas en el señorío[37], otorgó su protección formal al monasterio de Alcocer[38] y se decidió a confirmar –a la vez que a ampliar considerablemente, uniendo a los bienes y derechos ya asignados por su madre otros nuevamente adquiridos por ella misma– la donación fundacional de 1260[39]. Por todo ello, podemos caracterizar su intervención al frente del señorío como continuista, contando con la tutela de Alfonso X y concretándose en una protección activa del monasterio de clarisas, cuyo patrimonio incrementó notablemente.

La muerte de su esposo en 1279 y el subsecuente enfrentamiento con su hijo Dionís –que, para acceder al trono, depuso al consejo de regencia

---

31 José BARBOSA, *Catálogo das Rainhas de Portugal*, pp. 247 y ss. Citado en ALMEIDA, *op. cit.*, I, 231.

32 ALMEIDA, *op. cit.*, I, p. 226.

33 Marqués de MONDEJAR, *Memorias históricas del rey Alfonso el Sabio*, Madrid, 1777. Citado en BALLESTEROS, *Alfonso X*, pp. 246-347.

34 AHN, Clero, 566/10.

35 Inserto en AHN, Osuna, legajo 1724, doc. nº 8 (2).

36 *Vid. supra*, nota nº 12 del presente trabajo.

37 Inserto en AHN, Clero, 566/19.

38 AHN, Clero, 566/11.

39 AHN, Clero, 566/12-13.

que ella presidía– provocaron su exilio voluntario en Castilla, donde sabemos que ya había pasado algunas temporadas, acompañada de su primogénita, Blanca. Al comienzo de esta etapa de su vida, que se desarrollará en el marco de la corte castellana, Alfonso X le donará la villa de Santiago de la Puebla, con el fin de afianzar su ya cómoda posición en este reino[40]. En adelante, la reina de Portugal dedicaría su tiempo a ocuparse de sus intereses castellanos y a acompañar a su padre en los últimos y difíciles años de su reinado, marcados por la discordia civil suscitada a cuenta del pleito sucesorio[41]. En 1281, desde Toledo, confirma a Cifuentes el fuero de Atienza[42]. Algunos indicios dignos de consideración sugieren que, ya desde el momento de su segregación del alfoz de Atienza, el concejo de Cifuentes hubo de enfrentarse con la oposición al respecto de su antigua cabeza de alfoz[43]. Cuando en 1282 pareció que el infante Sancho se hallaba en disposición efectiva de hacerse con el control del reino, Cifuentes, luchando por su independencia como villa contra las pretensiones reanexionadoras de Atienza –excitadas en este momento de rebelión y expectativa de un inminente cambio político decisivo–, se mantuvo fiel a la corona de Alfonso X[44]. Concurren así, en este instante crucial, de forma ejemplar, los intereses combinados de la corona vacilante de Alfonso X (eficazmente servidos por su hija Beatriz) con los del concejo de Cifuentes, empeñado en conservar su autonomía como villa. Es seguro que la lealtad de Beatriz a su padre en este punto fue causa determinante de la continuidad de Cifuentes como villa segregada del alfoz de Atienza, toda vez que el triunfo definitivo del infante Sancho no comprometería la pervivencia del señorío creado para la descendencia de Mayor. Por ello, conviene resaltar la importancia efectiva en estos años de la vinculación de Cifuentes con su dinastía señorial

---

[40] BALLESTEROS, *Alfonso X*, p. 904.

[41] En la exposición de motivos de la donación vitalicia de Niebla que poco antes de morir le hizo, el rey Sabio expresó, con términos que en modo alguno permiten dudar de su sentimiento, la deuda de gratitud contraída con esta hija tan fiel que había resuelto abandonarlo todo para acompañar a su padre hasta el final: "a la sazom que los outros nuestros fijos et la mayor partida de los ommes de nuestra tierra se alçaron contra nos por cosas que les dixieron et les fizieron entender como non eran, [...] veyendo ella esto, et conosçiendo lo que ellos desconosçieron, desamparo fijos, et herdamientos, et toda las outras cousas que avia, et vino padeçer aquello que nos padecemos, pora bevir o morir connusco". 1283, marzo 4. Alfonso X otorga donación vitalicia de los lugares de Niebla a la reina Beatriz de Portugal. ATT, Leitura Nova, livro 1º de Extras, MF. 2471, ff. 113 v.-114 v. [113 v.].

[42] AMCif, 71/4.

[43] LAYNA, *op. cit.*, p. 39.

[44] Intento de reanexión de la villa de Cifuentes por Atienza (AMCif, 71/5).

como garantía de su autonomía local. Desde el mencionado año de 1282 encontramos a Beatriz en Sevilla[45] junto a su padre, de quien recibe, en marzo de 1283, los lugares de Niebla: Mora, Serpa, Nodar y Morón[46]. Figura como testigo del primer testamento de Alfonso X en noviembre de ese año y como cabezalera y ejecutora del segundo, en enero de 1284[47].

A este último respecto, conviene que nos detengamos a considerar ciertos hechos interesantes relativos a la vida familiar del rey Sabio. En su testamento del 10 de enero de 1284, Alfonso X confirmó a Beatriz la reciente concesión de Niebla como merced vitalicia y asignó una importante cantidad para la dote de su nieta Blanca, la hija de Beatriz[48]. Punto de interés adicional encontramos en la mención de dos hijos naturales de Alfonso X, Urraca Alfonso y Martín Alfonso, al segundo de los cuales, probablemente clérigo, dotó para que se estableciera en la curia pontificia. En cuanto a Urraca Alfonso, su padre la confía a la guarda y custodia de la reina Beatriz, a quien encomienda que le procurase un "casamiento bueno e onrado" con la dote de 200.000 maravedíes que en la misma manda le concede[49]. Cabe, en este punto, aventurar algunas suposiciones. En primer lugar, podría aceptarse sin dificultad que entre Beatriz y la referida Urraca existiera un vínculo familiar directo, quizás incluso más estrecho que el de compartir un mismo padre. La hipótesis de que ambas fueran hijas de Mayor Guillén comportaría la única desventaja relativa de obligarnos a aceptar una sensible aunque no insalvable diferencia de edad entre ambas[50], diferencia que, por otra parte, bastaría para explicar la función de tutela que el rey Sabio asignó a Beatriz sobre Urraca, su supuesta hermana menor. En segundo lugar, cabe identificar a esta Urraca Alfonso con la mujer del mismo nombre que sabemos ocupó, en 1285, la dignidad abacial en el monasterio de clarisas de Alcocer[51] y que, como oportunamente relataremos, entre 1296 y 1326 fue abadesa del real monasterio de las Huelgas de Burgos, a propuesta de su señora la infanta

---

45 BALLESTEROS, *Alfonso X*, p. 960.

46 Doc. cit.: ATT, Leitura Nova, livro 1º de Extras, MF 2471, ff. 113 v.-114 v.

47 BALLESTEROS, *Alfonso X*, pp. 1008, 1050 y 1054.

48 Seguimos el texto de un traslado de 16 de abril de 1284 (ATT, gaveta 16, M-2, N-6), encargado por su hija Beatriz, publicado en *As Gavetas da Torre do Tombo, VI (gavetas XVI-XVII, maços 1-3)*, Lisboa, Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1967, pp. 177-185.

49 *Gavetas*, loc. cit., p. 182.

50 Parece claro que esta Urraca Alfonso, de ser hija de Mayor Guillén, debería haber nacido, con seguridad, antes de 1255. Decidir cuán antes es materia de especulación.

51 AHN, Clero, 566/17.

Blanca de Portugal, hija de la reina Beatriz. Queda confirmada, en todo caso, la especial vinculación de Urraca Alfonso con la descendencia de Mayor Guillén, pues tras haber sido confiada a la tutela de Beatriz –quien se decidió a destinarla a la vida religiosa– ocuparía, por encargo de dicha reina de Portugal, la dignidad de abadesa en la fundación familiar de Alcocer y, más tarde, por resolución de Blanca, nieta de Mayor, idéntica posición en el monasterio de las Huelgas, del que la infanta de Portugal era señora.

5. La época de la infanta Blanca (1285-1312)

Desde la muerte de Alfonso X, la figura de la reina Beatriz pasa a un segundo plano[52], especialmente en todo cuanto se refiere a la dirección del señorío creado para Mayor. Todo indica que, a partir de ese momento, la reina de Portugal cedió a su hija, la infanta Blanca, todas las responsabilidades al frente del señorío y para la gestión del patrimonio familiar en tierras castellanas, reservándose para sí una intervención modesta, centrada sobre todo en los asuntos portugueses, que durante un tiempo había descuidado.

En consecuencia, desde 1285 –año en el que la infanta Blanca figura ya en la documentación como señora de Cifuentes[53]– hemos de constatar una nueva etapa en la titularidad del señorío. La infanta Blanca, nieta de Mayor Guillén, asegura por un tiempo la continuidad de la rama alfonsina de los Guzmán al frente del señorío encabezado por Cifuentes y Alcocer pero sus intereses son –como inminente heredera del patrimonio familiar de dicha rama, al tiempo que como infanta portuguesa– muy amplios y, a la postre, la incitarán a una progresiva desvinculación con respecto a los asuntos de este señorío. En 1286, su hermano el rey Dionís le concedió el patronato de las iglesias de Montemayor[54]. De 1287 data su primera intervención documentada en tierra de Burgos, donde acaso se hallara ya en posesión de intereses familiares: en tal fecha compró una heredad para el

---

52 Las noticias que Barrantes Maldonado da sobre un eventual matrimonio en segundas nupcias de Beatriz con el marqués de Monferrato tan sólo son el resultado de un nuevo malentendido por parte del cronista, que ha confundido a la reina de Portugal con la infanta Beatriz, hija de Alfonso X y de la reina Violante de Aragón.

53 AHN, Clero, 566/17.

54 ATT, Cancillería de D. Dinís, t. I, f. 71 r. y ss.

55 E. FLOREZ, *España Sagrada. Theatro geográfico-histórico de la Iglesia de España*, Madrid, 1772, t. XXVII, p. 245.

monasterio de San Agustín[55]. A finales del mismo año, madre e hija intervendrán en la solución de un conflicto familiar y político entre el infante Alfonso de Portugal y el rey Dionís[56]. En 1288, desde Valladolid, confirmó a Cifuentes el fuero de Atienza, al tiempo que le concedía ciertas exenciones tributarias[57]. No es hasta 1291 que la encontraremos documentada sin ambigüedad como señora de Alcocer[58] aunque cabe suponer que asumió el señorío de esta villa al mismo tiempo que el de Cifuentes. Como señora de Alcocer, intervino en 1293 para resolver un pleito por la propiedad de ciertos términos, entablado por el concejo de la villa contra el monasterio de clarisas, ocasión en la que se limitó a encomendar el arbitraje al obispo de Cuenca[59]. A comienzos de 1295 solicitó y obtuvo de Sancho IV la confirmación de las rentas de portazgos integradas en el señorío, en los mismos términos en los que ya su madre Beatriz la había recibido de Alfonso X en 1272[60].

Quizás sea algo más que una anécdota el interesante testamento otorgado en 1291 por una tal Teresa Domínguez, a la que llamaban la Gallega, quien declara haber sido criada de Mayor Guillén, de la reina Beatriz y, finalmente, de la infanta Blanca[61]. Esta servidora, para la que no resultaría descabellado suponer un origen de cierto lustre, usando de la *deditio* se confió a sí misma, junto con todos sus bienes, a la comunidad clarisa de Alcocer. No es inverosímil que la referida criada de Mayor estuviera vinculada al monasterio desde el momento mismo de su fundación, ni que el origen de los no despreciables bienes que dona a la comunidad (casas, viñas, huertas y cubas) se hallara en el patrimonio de la rama alfonsina de los Guzmán, a la que siempre sirvió. Su aparición destaca como elemento de refuerzo de la continuidad de la vinculación de esa rama al señorío, a través de la gran fundación familiar y regia, el monasterio de clarisas de Alcocer.

En su lecho de muerte, el 15 de abril de 1295, Sancho IV tomó una importante decisión sobre el destino de la infanta Blanca, designándola señora del real monasterio de las Huelgas de Burgos. En la carta de nom-

---

56 Francisco BRANDAO, *Monarchia Lusitana. Historias de Portugal*, I, XVI, capítulos lii y lvi. Citado en ALMEIDA, *op. cit.*, t. I, pp. 236-237.

57 AMCif, 71/6.

58 AHN, Clero, 566/18.

59 AHN, Clero, libro 4140, ff. 26 r.-27 v.

60 AHN, Clero, 566/19.

61 AHN, Clero, 566/18.

bramiento, el rey moribundo explica que ya en otras ocasiones con anterioridad había intentado que Blanca se aviniera a aceptar tal puesto, que comportaba el ingreso como monja en la comunidad, pero que ella sólo lo hacía "agora, por que su voluntad es de asosegar su fazienda et su vida en orden, et por que nos la afincamos que quisiese esa vuestra orden et en ese monesterio ante que en otro"[62]. Conviene recordar que Blanca ingresó en la comunidad monástica de las Huelgas pero nunca ejerció el cargo de abadesa. Cuando asumió el señorío de la institución era abadesa Berenguela López[63]. Sin aguardar a que ésta falleciera –hecho que acaeció en septiembre de 1296–, Blanca impuso a Urraca Alfonso como su sucesora en la dignidad abacial: en mayo de 1296 ya había tenido lugar la toma de posesión de la nueva abadesa, a la que, como favor y atención especiales tributados a la nueva e insigne señora, asistió el mismo obispo de Burgos[64]. Si seguimos nuestra hipótesis al respecto, esta Urraca Alfonso, abadesa de las Huelgas de Burgos de 1296 a 1326[65], es la misma hija natural de Alfonso X, probable hermana de Beatriz que, en 1285, figurara como abadesa en Alcocer y cuyo destino continúa, al parecer, dependiendo de las previsiones de la rama alfonsina de los Guzmán.

El nombramiento de Blanca como señora de las Huelgas comportaba hacerse cargo de un buen conjunto de responsabilidades de importancia, razón que explica el ya apuntado proceso paulatino pero cierto de desvinculación progresiva con respecto a los intereses y a los problemas del señorío creado para su abuela Mayor. La vinculación de Blanca con la fundación familiar es menos intensa que la mantenida por su abuela y por su madre. Aunque no extinguida, la protección de la corona se había estabilizado en un perfil bajo desde la muerte de Alfonso X y, en particular, a partir de la muerte de Beatriz, acaecida en 1303, la infanta Blanca se sentirá libre para disponer de manera definitiva del señorío familiar que, de algún modo, la embarazaba para la mejor gestión de sus intereses, cada vez más nítidamente radicados en la tierra de Burgos.

---

62 Antonio SANCHEZ MOGUEL, "Doña Blanca de Portugal", *Boletín de la Real Academia de la Historia*, XXIII (1893), p. 538.

63 *España Sagrada*, XXVII, p. 588. En 1321 la infanta Blanca prevé en su testamento cierta cantidad para honrar la memoria de esta abadesa a la que depuso nada más estrenar el señorío de las Huelgas: Araceli CASTRO GARRIDO, *Documentación del monasterio de las Huelgas de Burgos (1307-1321)*, Burgos, 1987, documento nº 364, pp. 322-333 [327].

64 Demetrio MANSILLA REOYO, *Catálogo documental del Archivo Catedral de Burgos (804-1416)*, Madrid, CSIC, 1971, documentos nº 983 (p. 250) y nº 984 (p. 251).

65 *España Sagrada*, XXVII, pp. 586-587.

Por un tiempo, sin embargo, todavía dedicaría cierta atención a los asuntos del señorío encabezado por Alcocer y Cifuentes. A Cifuentes le concede algunas mercedes y gestiones[66], entre las que destaca la erección de un nuevo perímetro murado[67]. En Alcocer, figura como señora de la villa en un documento de 1301[68] y en 1309 le concede al monasterio de clarisas una confirmación general de todos sus privilegios y mercedes[69]. Entretanto, la infanta se encuentra ocupada en una operación cada vez más consciente y eficaz de reestructuración de su patrimonio, consistente en su paulatina reubicación en torno a Burgos, nuevo centro de su actividad y de sus intereses predominantes. Observamos un indicio de esta nueva política ya en 1299, cuando el clérigo Pedro Vicente[70], actuando por cuenta de la infanta, acordó con la comunidad minorita de Alcocer una operación de permuta, por medio de la cual el monasterio cambiaba todas las propiedades que poseía en la aldea burgalesa de Quintana de los Cojos por un conjunto de bienes inmuebles situados en la villa de Alcocer, cuya propiedad todavía retenía la infanta[71]. A través de operaciones como la referida, la infanta fue deshaciéndose, de manera gradual, de no pocas de las propiedades familiares que había heredado en tierra de los obispados de Cuenca y Sigüenza, esto es, en torno al señorío de Mayor, a medida que se iba involucrando crecientemente en otra serie de intereses más cercanos a las Huelgas.

En el mismo año de 1299, la reina Beatriz y la infanta Blanca realiza-

---

66 1296, enero 11. Blanca confirma la exención de pechos a los cifontinos propietarios de armas y caballo, siguiendo el fuero de Atienza (AMCif, 71/7); 1296, mayo 27. Blanca confirma un acuerdo vecinal de 1287 (AMCif, 71/8); 1301, mayo 2. Fernando IV, a ruego de Blanca, confirma a los recueros de Cifuentes la merced de libre circulación por todo el reino confirmada por Sancho IV en 1289 (AMCif, 71/10); 1301, mayo 15. Blanca exime del pago de fonsadera a los vecinos de Cifuentes mayores de 70 años (AMCif, 71/11).

67 1308, junio 28. Sentencia del obispo de Osma en el pleito entablado por el obispo de Sigüenza contra la infanta Blanca y el concejo de Cifuentes, por el derribo de ciertos corrales del obispo para levantar la muralla de la villa. Toribio MINGUELLA ARNEDO, *Historia de la diócesis de Sigüenza y de sus obispos*, Madrid, 1910, t. II, pp. 389-391. 1309, noviembre 7. Concordia entre el obispo de Sigüenza y el concejo de Cifuentes en el mismo pleito (AMCif, 71/18); 1313, febrero 15. Blanca aprueba las cuentas de la construcción de la muralla (AMCif, 71/20).

68 AHN, Clero, 567/2.

69 AHN, Clero, 567/3.

70 La relativa frecuencia de las labores de representación de la infanta Blanca que este clérigo adscrito a su servicio desarrolló queda documentada, entre otros testimonios, por ciertas mandas del testamento de la infanta. CASTRO GARRIDO, *op. cit.*, p. 328.

71 AHN, Sellos, 55/14.

ron su última labor de mediación acreditada en el recurrente e insepulto pleito familiar entre el infante Alfonso y el rey Dionís[72]. Se trata de la última actuación notable de la reina Beatriz, cuyo protagonismo hacía tiempo que había declinado y que fallecería poco después, hacia 1303[73].

Tal vez la mejor manera de valorar hasta qué punto la influencia materna pesaba en la infanta Blanca –en su aproximación a los asuntos del señorío familiar de Cifuentes y Alcocer– sea rastreando, en la documentación, indicios de ese cambio de actitud que venimos defendiendo, pasando –bien que de forma gradual y suave, de una cierta preocupación por la suerte del señorío y de las propiedades familiares radicadas en su ámbito, inspirada a buen seguro por fidelidad al proyecto alfonsino cuya primera depositaria y albacea era su madre la reina Beatriz– a un afán de racionalizar dichas propiedades, como paso previo para su eventual enajenación. Un ejemplo de este cambio es la suerte de la aldea de Gascoñuela, aneja a la villa de Alcocer, comprada por Blanca en vida de su madre y permutada, en 1305, con el obispo de Cuenca, tras el fallecimiento de Beatriz[74]. Cierto es que la referida aldea fue entregada a cambio del término llamado de las Peñas, anejo a la aldea de Viana que, como sabemos, formaba parte del señorío creado para Mayor. Lo interesante al respecto es comprobar cómo actúa, en este caso, la lógica de la concentración de las propiedades alcarreñas, en un momento en que su gestión debe realizarse a distancia.

En el mismo año de 1305, la infanta Blanca dio el que puede considerarse como paso decisivo hacia la definitiva radicación de sus intereses en torno a Burgos, esto es, la transcendental compra de la villa de Briviesca[75], ambiciosa operación que, sin duda, contribuyó a afianzar su vinculación con las tierras burgalesas y que más que ninguna otra circunstancia influyó en la decisión final de la infanta sobre el señorío familiar que había heredado en tierra de los obispados de Cuenca y Sigüenza. No parece superfluo mencionar que la necesidad de hacer frente al importante pago por la adquisición de esta villa debió de pesar en esa decisión, no otra que deshacerse, a través de la venta, del señorío creado para su abuela Mayor.

---

[72] ALMEIDA, *op. cit.*, t. I, pp. 244-245.

[73] *Ibidem*, t. I, p. 230.

[74] Clementino SANZ y SANZ, *Documentos del Archivo de la Catedral. Fuentes para la historia eclesiástica de Cuenca*, Cuenca, 1965, documentos nº 238 (p. 32) y nº 239 (p. 33).

[75] Félix SAGREDO FERNANDEZ, *Doña Blanca de Portugal (1259-1321)*, Burgos, Universidad de Valladolid, 1973, p. 22.

6. La doble venta del señorío y un esbozo de su destino

Decidida a vender el señorío, la infanta Blanca solicitó y obtuvo, en primer término, Fernando IV, en 1311, una licencia expresa para disponer libremente de todos sus bienes[76] y, usando de ella, encaró la operación, para la que encontró dos compradores interesados: el infante Pedro de Castilla y el célebre don Juan, hijo del infante don Manuel.

Cuando en 1310 se negociaron los esponsales del infante Pedro de Castilla con la infanta María de Aragón, el rey Jaime II de Aragón solicitó de Fernando IV la asignación, al infante castellano, de una serie de villas y lugares linderos con su reino. Entre ellos figuraban Molina y Medinaceli pero también lugares del señorío familiar de la rama alfonsina de los Guzmán, como Alcocer, Cifuentes y Viana[77]. Como quiera que dichos lugares se encontraban todavía en manos de la infanta Blanca, el monarca castellano los substituyó por otros en la definitiva asignación de bienes al infante Pedro[78] quien, al parecer, no olvidó por ello la reivindicación original de Jaime II[79].

De otra parte, existe temprana constancia del interés que don Juan Manuel tenía sobre las tierras del obispado de Cuenca. Ya en 1299 había solicitado, sin éxito, a la regente María de Molina, la donación vitalicia de Huete[80]. También sabemos que, en 1306, realizó un viaje por tierras de ese obispado, con el propósito de sondear las posibilidades de adquisición de derechos de todo tipo[81]. Con semejantes antecedentes, no sorprende que realizara una oferta a la infanta Blanca para hacerse con los lugares del señorío de Mayor, oferta que, al parecer, la infanta se decidió a aceptar. En abril de 1312, don Juan Manuel se dirige por carta a su suegro, el rey de Aragón, para solicitarle un préstamo con el que hacer frente al pago que debía efectuar a la infanta Blanca en el mes de mayo[82]. Ya concertada la

---

76 Archivo Monástico de Las Huelgas, legajo 2, doc. nº 46.

77 Andrés GIMENEZ SOLER, *Don Juan Manuel. Biografía y estudio crítico*, Zaragoza, 1932, doc. CCXI, pp. 381-382.

78 *Ibidem*, doc. CCXVII, pp. 385-386.

79 El episodio es asimismo relatado por Jerónimo ZURITA, *Anales de la Corona de Aragón*, Zaragoza, CSIC, 1977, t. II, pp. 738-739.

80 GIMENEZ SOLER, *op. cit.*, p. 241.

81 Aurelio PRETEL MARIN y Miguel RODRIGUEZ LLOPIS, *El señorío de Villena en el siglo XIV*, Albacete, Diputación Provincial, 1998, p. 71.

82 GIMENEZ SOLER, *op. cit.*, doc. CCXLI, p. 408.

venta –y faltando tan sólo el cumplimiento de lo pactado–, nada parecía interponerse entonces entre el señorío de Mayor y las manos de don Juan Manuel. De hecho, en agosto del mismo año, la infanta recibió un primer pago, por un monto de 182.225 maravedíes[83].

Sin embargo, ya en la referida carta, don Juan Manuel expresó a Jaime II su recelo con respecto al futuro de la operación, poniéndole al corriente del hecho de que, a su juicio, "la infanta dicha es repentida desta vendida que me fizo"[84]. Y, en efecto, parece ser que la infanta Blanca, poco después de acordar la venta de Cifuentes, Alcocer, Viana y Palazuelos a don Juan Manuel, se decidió a aceptar las propuestas del infante Pedro en el mismo sentido y le vendió, también a él, los mismos lugares, pretextando la supuesta insolvencia del primer comprador para completar el pago de la operación[85]. Este hecho, unido a la vieja rivalidad que enfrentaba a don Juan Manuel con el infante Pedro por la preeminencia política en la corte castellana, provocó el comienzo de una guerra particular entre ambos señores. Durante la misma, tropas al servicio de don Juan Manuel asolaron la tierra de Cifuentes y Alcocer en represalia. Durante todo el litigio, la infanta Blanca, autora de la polémica venta doble, siguió asumiendo la titularidad del señorío[86].

Los litigantes acordaron someter su pleito al arbitraje del maestre de la orden de Calatrava, quien propuso, en 1314, un fallo de corte salomónico: atendiendo al derecho que el pago ya efectuado a la infanta Blanca otorgaba a don Juan Manuel, así como al hecho de que nunca había llegado a completar la suma acordada por los lugares en litigio, el maestre decidió repartir dichos lugares entre los dos compradores[87]. Con todo, sobre la definitiva resolución de este pleito, especialmente en cuanto concierne a la partición del señorío de Mayor, subsiste cierta confusión. En una carta (enviada probablemente en 1314), el infante Pedro anunciaba los términos del reparto a Jaime II, aseverando que a él le habían correspondido Cifuentes y las Peñas de Viana, en tanto que don Juan Manuel conservaría Alcocer[88]. Sin embargo, la documentación del período no con-

---

83 MANSILLA, *op. cit.*, doc. 1107, p. 280.

84 GIMENEZ SOLER, *op. cit.*, p. 408.

85 *Ibidem*, pp. 55-56.

86 Atestiguan el ejercicio de ese papel documentos como el de 1313, febrero 15, en el que Blanca aprueba las cuentas de la construcción de la muralla de Cifuentes (AMCif, 71/20).

87 GIMENEZ SOLER, *op. cit.*, p. 56.

88 *Ibidem*, doc. CCCI, pp. 449-450.

firma esta noticia: al menos hasta 1317, subsiste un conflicto potencial por el señorío de los lugares de Blanca, pues en esa fecha ambos expidieron sendas cartas, muy similares, otorgando su protección respectiva al monasterio de clarisas de Alcocer. En particular, el infante Pedro afirma, en su carta, ser señor de los lugares de Alcocer, Viana, Cifuentes y Palazuelos[89], en tanto que don Juan Manuel reivindica la misma condición para los lugares de Cifuentes, Val de San García y Palazuelos[90]. De hecho, en agosto de 1314, el infante Pedro, actuando como señor de Palazuelos, intentó vender la aldea al obispo de Sigüenza[91], venta que no prosperó ya que, a la postre, fue don Juan Manuel quien se hizo con la propiedad de la misma[92]. Sólo una cosa es clara: la superposición de reivindicaciones no alcanza a la villa de Alcocer que, en adelante, parece hallarse pacíficamente en manos del infante Pedro y de su descendencia[93]. A su vez, don Juan Manuel pudo asentar sus derechos sobre la villa de Cifuentes y su aldea Val de San García que, en adelante, formarán parte de sus estados[94].

Con todo, una vez consumada la venta y asentados en el señorío de estos lugares sus nuevos titulares, aún quedó un residuo de la influencia del linaje fundador, pues por tal hemos de tomar el interés de la infanta Blanca quien, llevada de una preocupación cierta por el destino de la comunidad damianita de Alcocer, le legó en su testamento de 1321 una importante renta anual[95].

Tal fue, en último término, el destino del señorío creado por Alfonso X para su amante Mayor Guillén: la enajenación y la disgregación. Un pro-

---

89 AHN, Sellos, 52/11.

90 AHN, Clero, 567/5.

91 MINGUELLA, *op. cit.*, t. II, pp. 425-428.

92 El Cronicón de don Juan Manuel recoge la integración de Palazuelos en su patrimonio, cuando dice que en 1318 don Juan Manuel "incepit murare Palaçiuellos" –*España Sagrada*, II, p. 216–.

93 En 1323 se acredita la pacífica posesión del señorío de la villa de Alcocer por parte de la infanta María de Aragón, viuda del infante Pedro (AHN, Clero, libro 4140, ff. 34 r.-35 r.).

94 La noticia al respecto que aporta el Cronicón de don Juan Manuel data de 1317, fecha en la que don Juan Manuel "recuperavit Centum Fontibus" –*España Sagrada*, II, p. 209–. La administración de don Juan Manuel comenzó en Cifuentes con una generosa exención tributaria a los nuevos pobladores (1317, junio 23, AMCif, 71/24). Más tarde, don Juan Manuel hizo cesión vitalicia de esta villa a su hija Constanza Manuel, quien figura como señora de Cifuentes en varios privilegios del archivo municipal (AMCif, 71/28, 71/29, 72/32 y 72/33), y que en esta villa recibió el homenaje tributado en 1339 por todos sus vasallos (Archivo Histórico Provincial de Albacete, Mun, 1/17).

95 CASTRO GARRIDO, *op. cit.*, p. 332.

yecto personal del rey Sabio acabó por disolverse pero, antes de hacerlo, subsistió por espacio de seis décadas como punta de lanza de la penetración del régimen señorial en la región, manteniendo la vinculación estrecha con la dinastía de la fundadora. En adelante, los lugares de Alcocer, Cifuentes, Viana y Palazuelos se integrarán en el patrimonio de las más importantes figuras y casas de la nobleza castellana, entre las que sólo es necesario citar a los Albornoz, a don Enrique llamado de Villena, a don Álvaro de Luna y, finalmente, a los Mendoza: dos de esos lugares, Alcocer y Viana, llamados del Infantado, darán nombre al principal título de la familia en los albores de la Edad Moderna.

Conclusiones

Del precedente intento de ordenación e interpretación de la información contenida en la documentación, tanto inédita como publicada, que atañe al asunto, se siguen algunas conclusiones de interés que, en beneficio de la claridad, no estará de más recoger en este punto:

- Debe en primer lugar resaltarse la importancia histórica de la relación personal entre Alfonso X de Castilla y Mayor Guillén de Guzmán. Puede decirse sin exageración que, al casar a la hija habida en Mayor, Beatriz, con el rey de Portugal –acción que tuvo por efecto el vincular a esa rama de su descendencia bastarda con los fines de su política–, el mismo rey Sabio hizo expresivo reconocimiento de dicha importancia.
- La creación de un señorío propio para Mayor en tierras de la actual provincia de Guadalajara supuso, de hecho, un importante avance en la introducción del régimen señorial en la región. Aunque esta intención no queda probada de modo fehaciente, no resulta inverosímil atribuir, por esta decisión, al rey Sabio un propósito cierto relacionado con la organización territorial de la zona.
- La suerte del señorío así creado dependió, en gran medida, de la protección de la corona castellana, así como del interés de la rama alfonsina de los Guzmán, titular del mismo.
- La evolución del nuevo señorío en el período considerado debe explicarse como resultado de la actuación de un elemento de continuidad familiar en la fidelidad al propósito de los fundadores de este linaje femenino.
- Cuando, al cabo de seis décadas, dicho elemento de continuidad familiar se debilitó –en primer lugar, como consecuencia de la muerte de la reina Beatriz, hija de los fundadores del señorío y, en segundo lugar,

por efecto del definitivo desplazamiento del centro de la actividad y de los intereses de la infanta Blanca, heredera del linaje, hacia el norte de Castilla– la decisión de esta última de deshacerse, por venta, del señorío pudo aparecer como justificada y poco sorprendente.

– Los lugares que integraron este señorío siguieron, en adelante, trayectorias divergentes en mayor o en menor medida, incorporándose a los estados señoriales de las más importantes casas de la nobleza de la Castilla de los Trastámara.

NOTAS CRITICAS

CRÉMOUX, Françoise, **Pèlerinages et miracles à Guadalupe au XVIe siècle**, Madrid, Casa de Velázquez, 2001 (252 pp.).

La presente obra, tesis doctoral defendida en la Universidad de la Sorbona Nueva–París III en al año 1993, presenta un exhaustivo trabajo de archivo llevado a cabo en el Real Monasterio de Guadalupe (España), basado fundamentalmente en el estudio y transcripción (cuando la autora lo considera oportuno) de los relatos contenidos en los códices 5 a 8 de *Los Milagros de Guadalupe*.

Este corpus documental, inédito en su conjunto, ofrece la posibilidad de estudiar la imaginería religiosa peninsular entre los siglos XV y XIX. De este vasto arco temporal, F. Crémoux selecciona aquellos textos referidos a peregrinos que, desde diferentes lugares de Europa –en especial, de las diversas regiones de la Península Ibérica–, concurren a la "Santa Casa de Guadalupe" a expresar su devoción y dar muestras de gracias por la acción intercesora de María.

Es precisamente esta acción mediadora de la Virgen la que da lugar a esta suerte de "memoria religiosa colectiva, basada en milagros y peregrinaciones", que constituye lo esencial del culto guadalupano.

Luego de una Introducción –en la que reseña brevemente la historia del santuario y su proyección e importancia en la península–, la autora expone los supuestos teóricos y metodológicos que constituyen el punto de partida a la vez que el fundamento del análisis de los códices. Luego de estudiados los testimonios, entendidos a la vez como documentos históricos y como manifestaciones literarias, ofrece dos ejemplos concretos del "universo devocional de Guadalupe": viajes/testimonios de fe y milagros.

Considero necesario señalar que esta propuesta de interpretación destaca tanto el valor testimonial como el de representación de la semántica milagrosa. Esta relación testimonio/representación se encuentra mediatizada por el proceso de escritura –y de elaboración textual– llevada a cabo por los jerónimos, responsables del Monasterio

hasta su desamortización en el siglo XIX.

Esta "mediatización cultual", en palabras de Ángela Muñoz Fernández, constituye el centro de la explicación de F. Crémoux. De allí la importancia y la extensión de los capítulos referidos a la escritura y función de los relatos.

Todos los códices se caracterizan por el mismo esquema general: presentación de los personajes y de la situación que origina la intercesión mariana, desarrollo del milagro y visita al Santuario en romería. Este esquema plantea, pues, una historia que contiene una crisis, su desarrollo y posterior resolución, que llega a través del milagro.

Esta "antología de milagros" resulta una obra colectiva que responde a un cuidado modelo común, cuyas características salientes son la claridad, la precisión pedagógica y las formulaciones reiterativas. Representa la apropiación operada por la comunidad religiosa de una manifestación de devoción popular, cuyo resultado es un discurso religioso original y único. Esta retórica tiene también, otro objetivo: expurgar toda expresión poco ortodoxa, es decir, evitar confusiones e ignorancia del dogma.

La preocupación de los jerónimos por el contenido de los milagros se debe a la utilización de los textos en la instrucción y la edificación de los visitantes así como en lecturas públicas, misas, homilías y sermones. En los códices 7, folios 174 v.–177 r. (milagro 122) y 8, folios 41 v.–42 r. (milagro 56) se lee: "El miraglo fue muy público y notorio: y como tal se predicó en el púlpito desde monasterio, el mismo día de Nuestra Señora de septiembre del año de 1552". Incluso llegaron a ser leídas copias de los milagros que circulaban fuera del Monasterio. Probablemente, estas copias manuscritas fueran elaboradas por los propios monjes, teniendo en cuenta los fines antes señalados.

En su conjunto, los códices permiten obtener una visión completa de la expresión de la religiosidad popular del siglo XVI –de acuerdo al recorte temporal que efectúa la autora– a través del culto a la Virgen de Guadalupe y sus manifestaciones. Por ello, no considera necesario probar la autenticidad del milagro –señala que muchos pueden explicarse como simples coincidencias de hechos debidos a iniciativas humanas, como fenómenos patológicos de incomprensible diagnóstico para la ciencia médica de entonces o bien como alucinaciones colectivas– sino ver, a través de ellos, la devoción popular y el esfuerzo del clero por sistematizar, por dogmatizar dicha devoción.

Estos objetivos quedan demostrados en las indicaciones dadas en 1535 para reordenar los códices –en particular, el 5 y el 8– y reescribir ciertos relatos, llegando incluso a descartar algunos. Estas relecturas constantes se realizan a la luz del contexto socio-religioso de cada época; en este caso, no es ajena a las ideas de Trento.

En la segunda parte de la obra aborda las diversas manifestaciones de esta devoción, que convoca peregrinos, "romeros", de diversos países europeos, incluso devotos provenientes de América, Asia y África. En primer lugar, destaca las rutas del viaje, establece los caminos que llevaban a Guadalupe, las modalidades del desplazamiento y las manifestaciones particulares de fe que acompañaban el arribo al santuario. Mérida, Cáceres, Talavera, Toledo, Almaraz, Madrid y Peña de Francia se revelan como puntos importantes de estas rutas, que cruzan la península

ibérica de norte a sur y de este a oeste.

Los rostros de los peregrinos se manifiestan veladamente, dado que los códices ofrecen un retrato a mitad de camino entre una mirada individual y una presentación tópica. Detrás de nombres propios y circunstancias particulares se vislumbran relatos que trasuntan cierta y determinada imagen del mundo. Y no siempre la idealidad puede contrastarse y verificarse con la realidad. En torno a estos romeros surge toda una imaginería religiosa que se hace explícita en las ofrendas materiales, los presentes espirituales y los exvotos.

Junto a los peregrinos, aparecen los milagros o "la presencia de lo maravilloso en lo cotidiano". En este caso, los textos revelan una elaboración jerónima de la idea de lo milagroso, que aúna las propuestas agustinianas con las tomistas. El milagro tiene el valor de signo y manifiesta la grandeza de Dios (san Agustín), que se materializa en una acción divina concreta (santo Tomás). A través del milagro, Dios manifiesta su poderío, alterando el orden natural de la creación. Ofrece en este caso un esquema tipológico que pone de manifiesto las casi infinitas situaciones por las cuales se dirigían advocaciones a la Madre de Dios: curaciones de males diversos, resurrecciones, salvamentos en el mar, liberación de cautivos, salvamentos de peligros y accidentes diversos, salvamentos en combate, exorcismos, milagros de orden espiritual, entre otros. Sin embargo, el santuario guadalupano alcanza fama y renombre gracias a los milagros de redención de cautivos cristianos en manos de infieles moros.

El análisis minucioso de los códices –en especial, 5 y 7– permiten a la autora afirmar que las leyendas que se elaboran en torno a la Virgen de Guadalupe son una justificación *a posteriori* del culto, fijada por los clérigos a partir de una elaboración popular. En este contexto, la transmisión de milagros sirve a los fines de consolidación y difusión del santuario.

En síntesis, F. Crémoux nos ofrece una investigación profunda y original, basada en una serie documental inédita –ella ofrece la transcripción de algunos milagros al final del texto–, que hecha luz sobre una temática que no es específicamente medieval sino también moderna: el cautiverio en manos y en tierras de los moros, sean estos granadinos, norteafricanos o turcos.

Gerardo Rodríguez

ERTMANN, Thomas, **Birth of the Leviathan. Building States and Regimes in Medieval and Early Modern Europe**, Cambridge, Cambridge University Press, 1997 (363 pp.).

El autor de esta obra es profesor en la cátedra de Gobierno y en el Centro de Estudios Europeos de la Universidad de Harvard. Su libro estudia la formación de los Estados europeos y amplía las conclusiones de investigadores que lo precedieron, al incluir, en su análisis, la evolución de naciones antes no consideradas. Tal el caso de Hungría, Polonia, Dinamarca y Suecia.

Ertmann reconoce los aportes de los trabajos de Theda Skocpol, Charles Tilly, John A. Hall, Michael Mann, Perry Anderson, Aristide Zolberg, Margaret Levi, Brian Downing, Robert Putnam y Hendryk Spruyt, como asimismo los de

Stephen Kramer, David y Ruth Collier y Douglas Nort quienes estudiaron la dinámica de los cambios políticos y económicos en la larga duración. Todos estos autores se basaron en los textos clásicos de Tocqueville, M. Weber, Norbert Elias y Otto Hinze. La obra de este último, ya casi centenaria, es la más reconocida por Ertmann quien, reiteradamente, vuelve a ella para cimentar sus propias conclusiones.

Ertmann sostiene que los estudios de los autores mencionados ampliaron enormemente el conocimiento del desarrollo y la formación de los Estados europeos. Éstos se caracterizaron por ser Estados territoriales soberanos en combinación con una economía de mercado dinámica, además de tener una ubicación geográfica favorable, de haber estado en competencia unos con otros y haber contado con la presencia unificadora de la Iglesia. A estos factores hay que agregar su capacidad bélica superior, al tener acceso a los capitales urbanos y haber ejercido un mando coercitivo sobre el campesinado contribuyente y las tropas de los ejércitos. Señala que, estudios anteriores a los suyos, no han prestado la debida atención al papel desempeñado por las instituciones representativas. Estas fueron fundamentales en el fracaso o éxito de los intentos monárquicos por introducir el absolutismo y el consiguiente desarrollo de infraestructuras estatales. Por otra parte, esos autores vinculaban un tipo de régimen político con un único modelo de aparato estatal, o sea, el absolutismo con "burocracia" y el constitucionalismo/parlamentarismo con su ausencia. Ertmann demuestra que tanto el constitucionalismo podía ser burocrático y el absolutismo tener una administración no burocrática. Finalmente, dichos estudios no adjudicaron suficiente importancia a arreglos institucionales "patrimoniales" como la venta y el tráfico de funciones –cuya consecuencia fue dificultar, por no decir imposibilitar, la aparición de burocracias proto-modernas en respuesta a las presiones geomilitares–. Todas estas dificultades se debieron, principalmente, a que los investigadores analizaron y cotejaron un número demasiado restringido de casos. Es por eso que Ertmann multiplica sus ejemplos y, sobre esta base, sostiene que la mayor parte de las variaciones en el régimen político de las naciones europeas puede explicarse a partir de tres factores: 1) la organización de gobiernos locales durante los primeros siglos de formación del Estado; 2) el momento de inicio de rivalidades geopolíticas sostenidas; 3) la influencia de asambleas representativas fuertes sobre las instituciones administrativas y financieras.

Ertmann utiliza el término *polity* –que traducimos por Estado– con significado de *Estado territorial soberano* para designar la situación en que se encontraban las naciones de Europa occidental en la temprana modernidad. Sostiene que la formación de un Estado comienza cuando el equipo doméstico del soberano resulta insuficiente para cubrir las necesidades de la administración. Surge entonces un aparato de funcionarios que ya no puede ser supervisado directamente por el monarca quien, en ese caso, recurre a grupos de la sociedad con aptitud para administrar y que poseen riqueza, experiencia militar y autoridad personal. Éstos, con el objeto de asegurar la permanencia de la función en manos de familiares o clientes, llegan a convertirla en patrimonio privado con bene-

ficios económicos para el grupo. Si el soberano logra resistir semejantes apropiaciones y emplea el poder retenido para formar cuadros de funcionarios educados para la labor, están echadas las bases de una administración moderna, racional y legal. Las infraestructuras que permitieron una evolución semejante no aparecieron simultáneamente ni de igual modo en las diversas naciones europeas.

Ertmann analiza la clasificación tradicional que contempla dos modelos de Estado: por un lado, Francia y Alemania con gobiernos absolutistas, gran burocracia estatal e instituciones defensivas importantes y, por el otro, Gran Bretaña, con gobierno constitucional o parlamentario, administración por jueces de paz, poca burocracia y fuerzas armadas reducidas. El autor sostiene que, en el siglo XVIII y antes de la Revolución Francesa, existían dos *sistemas políticos*, uno absolutista, en que el gobernante ejercía el poder ejecutivo y legislativo –como en el caso de Francia, España, Portugal, Saboya, Toscana, Nápoles, Dinamarca y los principados alemanes– y el otro, constitucional –en Gran Bretaña, Hungría, Polonia y Suecia–, donde el soberano y una asamblea de representantes compartían la legislación y las atribuciones de la monarquía estaban limitadas.

Max Weber, por su parte, ya había propuesto una clasificación según las *infraestructuras del poder*. Por un lado, se encontrarían los Estados patrimoniales, donde el ejercicio de las funciones se encuentra en manos de grupos que se consideran dueños de ellas y sacan provecho personal de las mismas. Por otra parte, están los Estados burocráticos, en que dichas funciones son cumplidas por personas que deben responder ante el poder central que, de este modo, sale fortificado.

Thomas Ertmann propone la siguiente clasificación, que tiene en cuenta tanto el sistema político como las infraestructuras del poder en los diversos Estados:

1) Según el sistema político: a) absolutistas: Francia, España, Portugal, Toscana, Nápoles, Saboya, Estados pontificios (Europa latina), principados territoriales alemanes y Dinamarca; b) constitucionales: Polonia, Hungría, Inglaterra, Suecia.
2) Según las infraestructuras del poder: a) patrimoniales: Francia, España, Toscana, Nápoles, Saboya, Estados pontificios, Polonia y Hungría; b) burocráticos: principados territoriales alemanes, Dinamarca, Inglaterra y Suecia.

Sobre esta base, Thomas Ertmann pasa al análisis de la evolución en cada una de las naciones mencionadas. Dedica más espacio al desarrollo de Francia e Inglaterra, la primera como ejemplo de la Europa latina que evolucionó a partir del legado recibido de la organización imperial romana y de su heredero y continuador, el imperio carolingio cristianizado. Feudalizada, con una nobleza constructora de castillos, donde se erigieron infraestructuras de poder patrimoniales, hasta el siglo XVIII Francia tuvo grandes dificultades para construir un Estado moderno.

Por otra parte, Inglaterra, sin influencias romanas, construyó desde temprano un sistema de gobierno que Ertmann llama constitucionalista burocrático. Tuvo instituciones que no mediatizaron el poder real, además de contar con administraciones locales

participativas, a lo cual se sumó la progresiva evolución del Parlamento y una fiscalidad con un sistema impositivo y de administración de finanzas permanente que sobrevivió a sucesivas crisis. Gracias a su probidad y eficiencia para financiar las grandes guerras de la Edad Moderna y una vez superada la crisis del siglo XVII, contó con una población dispuesta a invertir sus ahorros en el esfuerzo bélico de la nación.

Por su parte, Alemania, surgida en el último espacio incorporado al mundo romano-franco, tuvo un momento de florecimiento imperial durante los siglos X y XI pero se debilitó con la reforma eclesiástica, la expansión de mercados y la construcción de castillos. Estos factores dieron lugar a la aparición de fuerzas centrífugas que impidieron que el Sacro Imperio recuperase su autoridad. A nivel local o regional se constituyeron nuevos Estados, los principados territoriales. Cuando llegó el momento de responder a las presiones geopolíticas con una expansión de las infraestructuras, dichos principados instituyeron aparatos burocráticos no patrimoniales gracias a los adelantos operados en las esferas de la jurisprudencia, la educación y las finanzas. El caso más resonante de esto es el de Brandemburgo-Prusia bajo Federico II. Sin embargo, al no contar estos estados con sistemas de crédito suficientes para hacer frente a conflictos prolongados, para ellos tanto como para el absolutismo patrimonial, la llave para la supervivencia fue evitar las guerras.

Por su parte, Polonia y Hungría tuvieron, desde la Edad Media, instituciones parlamentarias y de gobierno local semejantes a las inglesas pero, sin embargo, su evolución fue muy diferente, pues no desarrollaron un aparato estatal central fuerte que pudiese ser un eficaz instrumento gubernamental y fortaleciese la monarquía. Carecieron de incentivos para la expansión de sus infraestructuras y, llegado el momento, los reyes debieron apoyarse en la nobleza cuyo poder iba en aumento, acabando la monarquía sometida a los nobles. Éstos dominaron a nivel local y, a través de parlamentos regionales poderosos, pudieron imponer su voluntad también en el centro.

Finalmente, Ertmann trata, de manera sumaria, la evolución de Dinamarca y de Suecia. Afirma que la de Dinamarca es semejante a la de los principados territoriales alemanes, mientras Suecia sería la nación cuya evolución más se asemeja a la inglesa.

Para terminar, Ertmann pregunta en qué medida una investigación como la suya puede ser útil en el contexto actual y contribuir a comprender, con mayor claridad, la situación de diversas naciones contemporáneas. Entiende que, en muchos casos, la creación y expansión de instituciones administrativas y financieras creó excelentes oportunidades para el enriquecimiento personal y familiar pues implicaron la extracción de riquezas –supuestamente en beneficio del bien público– y su concentración en las arcas de organizaciones estatales. Allí se convirtieron en blanco de caza de grupos ávidos de riqueza, fuesen funcionarios públicos, financieros, militares, caudillos políticos o empleados de empresas estatales. Surgieron, así, estructuras patrimoniales a las que se aferraban quienes gozaban de sus beneficios, oponiéndose a cualquier intento por reformarlas y hacerlas más eficaces. Problemas semejantes subsisten hasta nuestros días en España, Portugal, Francia e Italia como, asimis-

mo, en las que fueron colonias españolas y portuguesas en América latina y Asia.

Thomas Ertmann propone que, sobre la base de los ejemplos brindados por las naciones analizadas por él, la mejor forma de evitar la aparición o perpetuación de tales vicios es la consolidación de Estados con un poder central y poderes locales fuertes capaces de controlar los peldaños intermedios para evitar la concentración y perpetuación, en manos de estos últimos, de un exceso de autoridad ejercida en provecho propio o del estamento al cual pertenecen.

El libro de Thomas Ertmann –respaldado por una abundante bibliografía procedente de diferentes campos de las ciencias sociales– ofrece un panorama amplio del desarrollo del Estado moderno en Europa occidental. Demuestra cómo, al variar en diferentes Estados el momento de aparición de determinados elementos –por ejemplo, la patrimonialidad o no de ciertas funciones–, su evolución fue radicalmente diferente. Es un libro de lectura compleja pero indudablemente novedoso, no sólo por tener en cuenta Estados ignorados por lo común sino por tomar en consideración un número mayor que el acostumbrado de elementos determinantes en la formación de los Estados.

Nelly Egger de Iölster

FLORIO, Rubén, **Waltharius** (edición revisada, introducción, comentario y traducción castellana), Madrid y Bellaterra, Consejo Superior de Investigaciones Científicas-Universitat Autònoma de Barcelona, 2002 (195 pp.).

Acaba de aparecer una edición bilingüe del *Waltharius*, poema épico de datación (entre los siglos IX y X) y autor inciertos, obra de la literatura latina medieval que ha despertado enorme interés en los filólogos del siglo XX, quienes han intentado develar los problemas mencionados, así como el de las fuentes. El autor de esta nueva edición señala que éstos han sido los temas esenciales intentados por la crítica mientras que, en menor medida, han interesado el "contenido, la recodificación de los temas épicos y su intención" además de resolver si el *Waltharius* ha sido una obra original o traducción de un poema anterior en lengua vulgar.

Rubén Florio se propone colmar estas lagunas por lo que su obra no sólo es importante desde el punto de vista filológico sino también desde el análisis histórico. De ese análisis surge un Waltharius, héroe históricamente desconocido, personaje legendario –tal vez surgido de un *lai* del antiguo alto-alemán– cuya figura encuentra sustento en las formas del poema virgiliano, la *Eneida*. Con razón, el editor destaca que –para entender obra y protagonista– se debe aplicar el criterio de *verosimilitud* resolviendo, de tal manera, la aparente disparidad entre saga e historia, relacionadas con los *carmina maiorum* o *carmina prisca*, es decir, los relatos versificados de las hazañas de los antepasados.

El autor de esta edición ha sabido rastrear las tradiciones que aparecen

en el poema derivadas del mundo latino y del mundo germánico. El *Waltharius* se muestra, por tanto, como síntesis de ambas herencias además de los aportes más débiles latinos alto-medievales. De entre las muchas coincidencias que implican un claro legado, elegimos algunos ejemplos. Así, el editor puede entender la furia del héroe ("nimia furit efferus ira") como similar a la de Eneas ("furiis accensus et ira terribilis"); Waltharius es calificado como Héctor. Tal como éste es llamado "lux Dardaniae", al primero se le dice "lux Pannoniae". No menos importantes son las *visiones* –frecuentes en narraciones clásicas y medievales aunque no siempre con el mismo sentido– que se pueden definir como *revelatio* y como expresiones psicológicas, dudas y angustias de los personajes.

Muchos autores clásicos y tardoantiguos han influido en el W*altharius,* apareciendo Virgilio como fundamental y Prudencio como cristianizador de la obra del romano –ambas manejadas con gran conocimiento por parte del editor–. A estos nombres se agregan muchos otros entre los que, sin duda, merecen citarse san Isidoro o Rábano Mauro.

Influencias múltiples, prestigiosas y fuertes. A pesar de ello, Florio destaca el "estilo personal y renovador que las ha redefinido". La rítmica empleada, los períodos breves, la carencia de ornamentación superflua serían características de ese estilo personal. Con razón dice el editor que la Edad Media –así como la Antigüedad clásica– ejercieron la *imitatio*, lo cual significaba influencia a la vez que selección y apropiación que pasaba por el propio tamiz personal.

Hemos hablado de analogías. Pero más allá de todas las significativas analogías con la tradición latina, aparecen las que enlazan el poema con elementos germánicos, por ejemplo, la comparación del héroe con el oso, expresión de los "beserkir", los guerreros nórdicos de fuerza y furor animalescos. Aun sin olvidar las innumerables furias de los héroes clásicos.

En el poema figuran todos los valores germánicos: coraje, valor, fuerza del "comitatus" del jefe, sentido de la fama, unidad y defensa del clan... Elementos no-cristianos, en esencia, que trataron de ser suavizados por el autor: arrepentimiento luego de actitudes violentas u orgullosas, oración por vencidos y muertos en combate, etc. También se trata de cristianizar el afán de gloria.

Hay, pues, conjunción de tradiciones –clásica y germánica– pero el sentido de la figura del héroe y del poema en general no responde a ninguna de ellas sino a un nuevo modelo de figura excepcional en que pesó el cristianismo, sin ser excluyente. El editor considera que la frase final del poema "vos salvet Iesus" implica esta intención: forjar la figura de un nuevo héroe –síntesis de una humanidad rescatada por la fe– en quien la lucha interior es más ahincada y válida que toda heroica acción externa. No olvidemos que un elemento esencial de la trama está dada por el *viaje* ya que el héroe es obligado a dejar su patria para vivir y adaptarse a un mundo ajeno. Por tanto, este motivo podría explicar esta transformación puesto que se trata de una forma iniciática.

El editor analiza, con cuidado, las atribuciones autorales del poema. Al realizar dicho análisis se topa con el calificativo de *vita* dado al que, por tema, podría considerarse como un poema épico. En cambio, de aceptar el término *vita*, éste aludiría a una vida ejemplar,

ejemplaridad cristiana. De allí se ha inferido que puede tratarse de dos obras distintas, lo que cambiaría el rumbo de la identidad del autor. A pesar de ello, el editor supone que este texto –adoptando las técnicas clásicas como la *aemulatio*– logró convertirse en una obra que expresó una época (la de Carlomagno) en sus aspectos materiales y en su identidad conceptual. El éxito del tema fue grande y –por tanto– la materia se incorporó en algunos otros *corpora* mencionados por el editor, quien detalla los elementos insertos. En todo caso, el asunto dio forma fundamentalmente a dos versiones, el *Waldere* y el *Walthарius*, una con mayor aporte germánico.

Florio menciona además –describiéndolos– los manuscritos del texto latino, explicando los criterios que han guiado su traducción: "He optado por una versión en prosa, lo más literaria posible y contemporánea". Tal vez hubiera sido aconsejable, en algunos casos, alejarse un tanto de la literalidad. En general, acierta en los matices de las palabras latinas como cuando traduce, por ejemplo, "hastam dextra *rapiens*" como "*agarrando* con la diestra la lanza", captando así el sentido agresivo del gesto. Las notas que acompañan la edición son extraordinariamente ricas, tanto aquéllas en que se discuten problemas filológicos como las que aclaran detalles geográficos, significados toponímicos y antroponímicos y –como decimos– proporcionan datos históricos, que aluden a mentalidades particulares o a instituciones vigentes o cuyo rastro se adivina, además de la mencionada confrontación de fuentes.

La bibliografía que ha utilizado es pertinente y rica, empleada con sentido crítico. En síntesis, del éxito de este empeño, que implica un enorme esfuerzo y una gran erudición – manejada con habilidad, circunstancia que permite una lectura placentera– habla este texto que nos ofrece –con la interesante posibilidad de la comparación textual– una obra fundamental de la literatura alto-medieval.

Nilda Guglielmi

HEERS, Jacques, **Louis XI. Le métier de roi**, Saint-Amand-Montrond, Perrin, 1999 (430 pp.).

El género biográfico ejerce una renovada seducción de la que Jacques Heers se ha hecho cargo en varias ocasiones. También en esta oportunidad el distinguido historiador francés ha escogido como tema a un personaje polémico: Luis XI, cuya personalidad y acción de gobierno convocaron la pluma de detractores y de defensores desde los días de su reinado. Surgió la leyenda negra de escritores y poetas pagados por sus antiguos aliados y luego mortales enemigos, los duques de Borgoña. Herederos algunos de aquellas banderas, otros por comodidad y falta de análisis crítico, el baldón se mantuvo a despecho de que la obra del rey fuese también valorizada desde muy tenprano, reconociéndose actualmente en él si no al fundador de la Francia moderna, al menos a quien supo sacar el máximo provecho de la secular tarea de afianzamiento del poder regio.

Jacques Heers, profundo y sagaz conocedor de la doble herencia, histórica e historiográfica, plantea estos problemas valorativos en la "Introducción" y examina las afirmaciones de la leyenda negra, explicando las motivaciones

e intereses de sus autores. A lo largo del libro va retomando esta idea para señalar la falta de fundamento de las diversas acusaciones, a medida que el tratamiento de los temas así lo requiere: el lector puede hallar siempre las raíces del equívoco y conocer si se trata de falsedad, de distorsión o de mala información. El autor cuestiona la validez de las crónicas e historias, demasiado cargadas por las pasiones e intereses de sus autores y comanditarios como para dar noticias ciertas sobre los actos del personaje y –sin desdeñarlas cuando prueban ser útiles– prefiere recurrir a la cuantiosa documentación disponible: cartas, actas, ordenamientos, cuentas, itinerarios, informes de embajadores, procesos... La frecuente comparación de la conducta del rey del Francia con la de otros príncipes de la época o, eventualmente, con acontecimientos de nuestros días, permite apreciar aquélla calibrándola de manera equitativa.

El profesor Heers ha organizado su obra en seis partes, más un *dossier* central de ilustraciones y, al final, la cronología, genealogías, mapas y, desde luego, fuentes y bibliografía.

La primera, "Le fil, la trame et la toile" está dedicada a tratar los hechos sobresalientes que jalonaron la vida de Luis como delfín (cap. 1) y, desde 1461, como rey.

La segunda parte –"L'image du roi"– trata sobre la construcción de la imagen regia. Heers rechaza las acusaciones que tildaban a Luis de avaricia y de ridiculez, desmentidas por los regalos con los que éste, desde que era delfín, sabía y solía comprar la lealtad y los servicios de una numerosa clientela o los gastos en residencias y en recibimientos, tan habituales entre los príncipes de la época como lo eran el mantenimiento de cronistas y escritores o el mecenazgo; la contratación de artistas es uno de los medios a los cuales han acudido siempre los poderosos de este mundo en busca de trascendencia. La página iluminada que encabeza el texto de los estatutos de la Orden de *Saint Michel*, así como las tres medallas grabadas por Francesco de Laurana con la efigie del rey prueban este aserto y exponen figurativamente el ideario del monarca.

La vocación de reinar –aunque omnipresente– ha sido expresamente desarrollada en la tercera parte del libro, que Heers titula con la afortunada frase de Nicole Gilles: «Il ne voulait que régner». La excelente formación recibida por Luis del preceptor llamado para él por Carlos VII, el teólogo Jean Majoris, lo capacitaron para la misión a la que estaba destinado. Ser rey de Francia requería acudir adonde fuere menester: en persona, con recursos, enviando mensajeros. El rey viajó permanentemente por tierra o en barco, por lo general seguido de cuantiosos bagajes, pájaros, lebreles, reloj... y libros. Seguirlo supone saber de sus hospedajes variopintos pero también del sistema de postas y del equipo de colaboradores –"notarios y secretarios"– y hombres reclutados en todos los niveles sociales y a quienes se les encomendaban misiones precisas y, obviamente, delicadas, dentro del reino o en las cortes italianas, ibéricas, imperiales, por doquier que las "exigencias de Estado" (concepto que comienza a ser lícito usar) convocaban a los intereses regios. Los servicios fueron siempre retribuidos con largueza que, incluso, se incrementaba cuando de hurtarle el servidor a otro príncipe se trataba. Queda claro, empero, que las pensiones y *gages* no eran retribucio-

nes a una clientela sino estipendio a oficiales, cuyos matrimonios decidía el rey como uno más de sus recursos en el gobierno del reino.

La residencia en París, cuya voluble población tantos sinsabores había costado a Carlos V y a sus sucesores, fue siempre esporádica: esta determinación es una de las poquísimas en las que Luis obró igual que su padre. A estas decisiones de gobierno, se suman la capacidad de prever las necesidades, de manejar las técnicas de propaganda, difundiendo los motivos de la guerras y los éxitos logrados, a fin de convencer a los súbditos del buen uso dado al dinero que se les reclamaba. Llamado "rey burgués", Luis XI prefirió manejar los gobiernos urbanos a través de grupos restringidos, fáciles de controlar. El mismo tipo de control regio caracterizó la política económica, modalidad que ha sido calificada de "socialismo de Estado" (P. Boissonnad, 1927) y que el autor prefiere calificar de "capitalismo de Estado" o, por lo menos, de dirigismo.

En la cuarta parte, "La justice du roi. Police et politique", se examinan los ataques que enfrentó Luis XI, ubicándolos en el contexto de una época que apelaba, sin hesitaciones, a la eliminación violenta de los adversarios. Se plantean la autenticidad y veracidad de las acusaciones de intentar el asesinato del rey, así como las conjuras de príncipes, bien conocidas por Luis quien, en 1440, se había levantado contra su padre. Luis XI atacó o contraatacó, según los casos, con todas las armas disponibles, a las que se unieron las alianzas –eventualmente selladas con matrimonios– intrigas internacionales y grandes procesos: todos los medios fueron buenos para lograr los objetivos regios. Cárcel, ejecuciones ejemplarizadoras y confiscaciones formaron parte de los recursos habituales, con el saldo adicional de redistribución de tierras, derechos y poderes.

"Le roi et le royaume dans la tourmente" ha sido titulada la quinta parte, que trata del arte desplegado en el terreno diplomático y de las distintas modalidades que revistió la guerra: la "tradicional", la de rumores, la económica y la "moderna", de saqueo y depredación de los campos. El triunfo coronó generalmente esos desvelos, excepto el fallido intento de renovar la población de Arras.

La sexta y última parte, "Louis XI devant l'Eglise et devant Dieu" trata, en un primer capítulo, de las relaciones regias con el Papado y con la Iglesia franca. Reivindicándose descendiente de Clovis y de Carlomagno, el "rey cristianísimo" mantuvo relaciones tensas con Roma, lo que constituye uno de los varios motivos de la intervención francesa en la península mediterránea, enfáticamente subrayada por el autor como antecedente de la posterior de Carlos VIII. No menos ardua fue la relación de Luis XI con la Iglesia franca: en este sector, las tensiones se centraron en torno a la Pragmática Sanción, que el rey derogó para afianzar el señorío regio frente al de los príncipes, a quienes aquélla beneficiaba.

El segundo capítulo de esta sección versa sobre la piedad regia, inseparable de la política, sin que ello autorice a considerarla hipócrita. Así lo testimonia la ofrenda del rey en 1475, de entregar el peso de su hijo en plata si el pequeño delfín Carlos se curaba. De todos modos, las devociones regias tienen forzosamente relevancia política y Jacques Heers indica, con precisión, cuáles fueron, destacando la elección de Notre-

Dame de Cléry, en Orléans, como nuevo santuario regio y lugar de su sepultura, con lo que culmina lo que podría leerse como intento de re-fundación del panteón de los reyes de Francia. La elección del sepulcro se anticipó a la enfermedad, que ensombreció los últimos años del rey –tema del último capítulo– sin que ello autorice a afirmar su incapacidad para gobernar.

La "Conclusión" plantea los rasgos que singularizaron a Luis XI, en quien el autor ve a "un précurseur, capable de régner autrement, de secouer les traditions et de renouveler les modes du jeu". Dichos rasgos son la influencia italiana en el arte de gobierno –mentira, disimulo, traición– y el gusto y mecenazgo por la literatura y el arte, que lo ubican, sin duda, en la primera línea de los príncipes renacentistas.

En síntesis, esta obra de Jacques Heers reúne la erudición con la sagacidad y la fina ironía para *mostrar* al lector los problemas centrales del reinado, estimulando la búsqueda, sucitando la crítica y conduciendo magistralmente a la comprensión de los documentos en el contexto en que fueron concebidos, rasgos todos que, además de hacer de éste un libro que el estudioso disfrutará, lo convierten en una obra que conduce al estudiante en la senda de la comprensión histórica.

Raquel Homet

LADERO QUESADA, Miguel Ángel, **Las guerras de Granada en el siglo XV**, Barcelona, Ariel, 2002 (Serie Ariel Grandes Batallas) (237 pp.).

La Reconquista, fenómeno propio de la Península Ibérica, se impone como tema casi obligatorio a la hora de realizar cualquier estudio sobre la sociedad hispánica medieval. Ello se debe, en gran parte, al alto grado de penetración que tuvo esta empresa, no sólo en el aspecto material de dicha sociedad sino también en el mental. Dentro de este marco, Ladero Quesada se propone explicar el conflicto bélico desarrollado entre Castilla y Granada en el siglo XV, conflicto que concluyó con la conquista del emirato y la integración de la población musulmana en el ámbito castellano. Para ello, establece dos ejes de análisis, que se irán interrelacionando a lo largo de toda la obra. El primero considera que no se puede interpretar a ese combate final –ocurrido entre 1482-1492– como un suceso único, en virtud de la tenacidad y los medios desplegados por los Reyes Católicos en pos de la victoria. Por el contrario, tal combate manifiesta una continuidad con las guerras precedentes, circunstancia reflejada en las formas de encarar los conflictos, en la percepción mental hispánica del mundo islámico y en la vida cotidiana de la frontera. Por otra parte, el segundo eje de análisis hace hincapié en la definición del *otro* musulmán, a veces necesario a la hora de las relaciones intelectuales y económicas y, otras, marginado y rechazado. Esto último, nos dice el autor (conforme a las tesis de C. Sánchez-Albornoz), no nos debe llevar a pensar que esos contactos hayan culminado en la formación de una nueva cultura. En efecto, las posibili-

dades de coexistencia entre ambos grupos eran, tal como lo demuestran los hechos, muy limitadas. Así pues, esa frontera sólo produjo "préstamos" entre una y otra cultura.

En lo que respecta a su contenido, esta obra de Ladero Quesada también puede dividirse en dos grandes apartados. En el primero de ellos –que comprende cinco de los seis capítulos que forman el libro– tiene mayor preponderancia el aspecto material. En tal sentido, se analizan las distintas fases en las relaciones políticas, económicas y militares-tecnológicas entre el emirato, la corona castellana, la monarquía aragonesa y los reinos del norte de África. Es válido mencionar que cada uno de estos aspectos no es abordado como una sucesión de compartimientos estancos sino que se busca su interrelación con los demás. El ejemplo más claro de esta última apreciación es el capítulo III ("Recursos militares y organizaciones de la guerra") donde se analiza, bajo la doble óptica del ocaso del "ejército medieval" y la creciente centralización de la corona castellano-leonesa, las dificultades –abastecimiento, reclutamiento y financiación del ejército real, la concepción "aristocrática medieval" de la guerra, etc.– para afrontar conflictos a gran escala e incorporar el uso de las armas de fuego. De igual modo, esas dificultades son estudiadas en el espacio granadino, a la luz de su creciente aislacionismo –respecto del norte de África– y de sus luchas y conflictos internos.

El segundo apartado contempla, de manera casi excluyente, el aspecto mental. Ello se observa en el último capítulo del libro ("Musulmanes y cristianos. La percepción del otro granadino en Castilla"), donde se consideran, en primer lugar, algunos aspectos de las relaciones de vecindad entre ambas comunidades, como es el caso de los cautivos, y las caracterizaciones que se forjaron en torno a los musulmanes. De inmediato, se examina la relación entre las actitudes de los combatientes y la influencia del ideal religioso y de Cruzada. En este sentido, correspondería subrayar que, si bien existe una muy buena caracterización de las distintas imágenes y concepciones desarrolladas en torno a valores tales como la guerra, el enemigo o la necesidad de enfrentar la lucha –imágenes, según Ladero, a veces ajustadas a la realidad y, otras, distorsionadas– hubiese sido deseable que se profundizara en el análisis de los principales mecanismos a partir de los cuales se formaron tales concepciones.

Por último, y a modo de conclusión, Ladero Quesada realiza un estudio de los hechos y las consecuencias que tuvo, para la población morisca, la inserción del emirato en la órbita de Castilla, entre 1499 y 1501. Al respecto, señala el fracaso de la política de los Reyes Católicos por regular la convivencia de musulmanes y cristianos en España. A su juicio, ello se debió al predominio, en la mentalidad hispánica, de la imagen del Islam como el acérrimo adversario religioso y político-militar. Tal predominio se impuso, pues, sobre la voluntad regia de integración.

En resumen, más allá de lo general del trabajo y su carácter de síntesis de conjunto, *Las guerras de Granada en el siglo XV* constituye una clara visión sobre el último siglo del proceso de la Reconquista. La redacción sencilla del mismo facilita su comprensión y su accesibilidad al público no especializado.

Gustavo Giordano

PORRO GIRARDI, Nelly R., **La investidura de armas en Castilla del Rey Sabio a los Católicos,** Valladolid, Junta de Castilla y León, Conserjería de Educación y Cultura, 1998 (399 pp.).

La gran importancia que revistió la institución caballeresca medieval ha retenido el interés de la historiografía contemporánea, mereciendo ser citados, en especial, los estudios de Maurice Keen y de Jean Flori, uno y otro centrados en la Europa transpirenaica. Empero, la diversidad de la caballería castellana con respecto de aquélla había sido señalada hace largos años por don Claudio Sánchez-Albornoz y, precisamente por iniciativa del maestro abulense, un estudio de Bernabé Martínez Ruiz sobre la investidura de armas en el reino de Castilla fue publicado, en 1944, en el primer volumen de los *Cuadernos de Historia de España* que fundara aquel recordado hispanista. Dicha colaboración exigía desde hace tiempo no sólo una ampliación de la perspectiva de estudio sino una revisión profunda de su contenido, empresa que ha acometido con éxito la distinguida historiadora Nelly Porro en el libro que nos ocupa.

La obra está estructurada en quince capítulos no numerados, incluidos el *Epílogo* y las conclusiones. En el primero de ellos, *Terminología*, se plantean las cuestiones inherentes al vocabulario técnico: la polisemia del término caballero que, además de designar a quien había ingresado en la Orden de Caballería por medio de una ceremonia y que constituye el objeto exclusivo de este estudio –aclara la autora–, se emplea en las fuentes consultadas con otros significados. Caballero puede ser quien cabalga, aquél que lucha con armas espirituales o jurídicas, quien posee las virtudes que el ideal asignaba al caballero, incluidas las mujeres y también alguna iglesia –Santiago– y hasta una ciudad –Burgos–. La polisemia no sólo nos dificulta a nosotros, distantes en el tiempo, el reconocimiento de los así llamados, sino que fue sentida como dificultad por distinguidos talentos del siglo XV, cual fue el obispo de Burgos don Alonso de Cartagena. A la diversidad de significaciones que se le atribuyeron al vocablo en un mismo momento histórico se suma la evolución experimentada a lo largo del tiempo: en el siglo XV se hace necesario discernir entre "caualleros e vasallos e seruidores", distinción innecesaria dos siglos antes.

Con relación al tema estricto del estudio, Porro distingue las expresiones predilectas "armar caballero" y "fazer caballero", la evolución en el uso de una y otra, así como el empleo de fórmulas alternativas que, ocasionalmente, las reemplazan en la documentación de la época, algunas veces con marcado sentido religioso.

El capítulo dedicado a *El Oficiante de la Investidura* parte del testimonio legal, representado por las *Partidas*, que prohiben que alguien sea armado caballero por quien no lo sea. Esta disposición no significa –de acuerdo con los textos examinados– que todo caballero pueda armar, pues las fuentes muestran que este privilegio estaba en la práctica restringido al rey, su familia, los ricoshombres y grandes del reino, siempre limitados al género masculino; a la mujer, aun siendo emperatriz o reina, le estaba expresamente vedado el privilegio. No restan para Castilla testimonios de que Isabel la Católica haya roto con esa tradición, si bien en la corona de Aragón esta reina sí estuvo

jurídicamente capacitada para armar caballeros. Son examinados con detalle los casos especiales de algunos hombres de Iglesia y otros del noblilísimo linaje de los Manuel que gozaba del excepcional privilegio –sólo propio de los reyes– de otorgar la Orden sin haberla recibido. A partir de Alfonso X se advierten los avances concretos de la realeza para monopolizar el derecho de investidura.

El oficiante tiene, para con la Orden, deberes tendientes a asegurar la cualificación del ingresante a las exigencias inherentes a aquélla; con relación al novel, las obligaciones del oficiante se confunden con las del señor respecto de sus vasallos.

Una tercera persona cumple un papel importante en la ceremonia: el padrino, comparado por las *Partidas* al padrino bautismal.

En el siguiente capítulo, *El recipiendario de la Investidura* se definen, en primer lugar, las condiciones que ha de reunir el novel, poniendo de relieve la discrepancia entre las exigencias teóricas de excelencia y la realidad. Los límites de edad, condiciones físicas y morales, rango social y capacidad económica son reconocidos a través del examen de numerosos casos.

El escenario de la investidura está dedicado a examinar las circunstancias de lugar y de ocasión en que se procedía a armar a los nuevos caballeros. Los dos espacios por antonomasia son el poblado y el rural, respectivamente vinculados a las instancias extremas de paz y de guerra pero donde es posible distingir tres etapas sucesivas en que, a un apogeo de investiduras en poblado –especialmente en iglesia– siguió una situación de equilibrio entre ambos habitats durante el siglo XIV, para acabar triunfando el ámbito rural en el siglo XV. Las excepciones, como la del valenciano Pedro Maza, armado en la cueva de la isla irlandesa de Lough Derg, no escapan al penetrante examen de la autora.

El capítulo titulado *La circunstancia temporal de la investidura* complementa el anterior pasando revista a los momentos especialmente elegidos para el solemne acto que marcaba el ingreso a la caballería: una vez más, el estudio de las previsiones teóricas de los códigos y de pensadores como Ramón Llull es confrontado con la documentación de la práctica y con los modelos literarios, cual el poema de Alexandre.

Un problema nada fácil de discernir, pues los textos no siempre son lo bastante locuaces, es el que se plantea en *Las motivaciones de la investidura*. El que *ha de fazer Cauallero* obra algunas veces de manera espontánea y, otras, atendiendo la solicitud del interesado o de quien por él intercede. Una vez más, las circunstancias de la Reconquista marcan no sólo las reglas sino también muchas de las excepciones, como aquélla narrada en la crónica del Halconero en que don Roberto de Balsa pide autorización al rey para ser armado en tierra de moros por el adelantado de frontera. Trascendiendo las anécdotas, la autora discierne tres grandes grupos de causas que subyacen a toda investidura: premiar servicios, concitar adhesiones y elevar el nivel de la institución y de los individuos.

El ritual de la investidura en el período estudiado estuvo marcado por la redacción de las *Partidas*. Así, N. P. distingue un antes y un después del código alfonsí, además de lo establecido en el mismo; trata por separado el ritual del *Romancero*, no sin haber formulado *ab initio* una advertencia im-

portante: que la ceremonia no siempre fue forzosa pues las situaciones de caos y debilidad regia llevaron al rey a otorgar la investidura mediante carta o albalá, procedimiento reclamado por los representantes de las ciudades en Cortes en razón de que afectaba los recursos de los contribuyentes.

Las graves circunstancias que llevaban a *desfacer caballero* son examinadas en el capítulo titulado *La pérdida de la investidura*. Aquéllas están motivadas por los procederes incorrectos vinculados al uso de las armas y del caballo, otorgar la Orden a alguien indigno de ella o ejercer profesión vil como el comercio u otro oficio manual (no estando prisionero). Más graves aún, los delitos de traición y alevosía contra el señor –como el huir en batalla– y que son sancionados con la pena capital, exigen, como paso previo, esta pública ceremonia que separaba de la Orden al culpable, retirándole la espada y las espuelas. Atenta a las comparaciones, N. P. se pregunta si puede esta degradación asimilarse a la de un militar actual o la de un sacerdote, para responder que "creemos que se diferencia de ambas, pues si supera por su contenido a la primera, no alcanza el carácter de la segunda". Lo peculiar de la pérdida de la investidura es que sólo nos es conocida en teoría, por la normativa y la reflexión, ya que no han quedado rastros que confirmen si realmente se llevó a cabo, lo cual "no autoriza a negar en forma rotunda su uso".

La caballería representaba el estado más noble de la sociedad masculina laica y a ella iban unidos privilegios y su contrapartida de obligaciones: unos y otras son examinados en los dos capítulos siguientes, en ese orden. Los privilegios que encabezan la lista son los honoríficos, testimonio de una escala de valores sancionada y de real vigencia, seguidos por los de vestimenta y adorno y los jurídicos, compartidos o no con otros grupos pero que significaban exenciones cuyo fundamento reposa en el servicio armado y a caballo que ellos prestaban. Al término de su vida terrenal, las honras fúnebres y, en ocasiones, la sepultura, recuerdan el rango que el difunto había alcanzado en vida. Dentro de este grupo privilegiado, los pecheros tienen perfiles propios, pues el goce de las prerrogativas queda condicionado al efectivo cumplimiento de ciertas exigencias. Hay privilegios, en cambio, que pueden alcanzar a cualquier miembro del grupo siempre que se den circunstancias especiales, cual es el ser armado durante la guerra o en campo de batalla. La solidaridad del grupo familiar queda atestiguada por la extensión de la situación de privilegio a algunos de los parientes directos del caballero: el padre del novel y, sobre todo, la esposa.

El conjunto de obligaciones, que la autora agrupa en torno a cinco ejes –para consigo mismo, para con la Orden, para con el oficiante y el padrino, para con Dios y para con los demás– indica muy claramente que el caballero investido asume un compromiso trascendente en el sentido pleno de este vocablo y que justifica la comparación de la orden de caballería con las más estrictas órdenes religiosas, formulada por algunos de los tratadistas. Como es natural al portador por excelencia de la espada, las obligaciones de honrar el combate ocupan el lugar más destacado. Empero, quizá por aquéllo de que no hay regla sin excepción, existe una caballería "por honor" que "no lleva aneja, para quien la recibe, la obligación de luchar",

grupo en el cual la autora incluye a los investidos por sus méritos literarios y que yo supongo que, en el paradigma, han de asimilarse al combate intelectual tal como lo entendió san Bernardo.

El rey, jefe visible de la caballería del reino, gozaba –junto con el príncipe heredero– del real privilegio que concede la *Segunda Partida*, de armar sin haber recibido la Orden y está comprobado, sin lugar a dudas, que así se hizo en la práctica (por ejemplo, por el regente Fernando de Antequera). Esta singular importancia de los augustos protagonistas justifica ampliamente que se les dedique un capítulo, tal es *Un caso especial: la investidura de los reyes*, donde la documentación consultada permite a la autora identificar tres posibilidades diferentes, a saber: que los reyes se armaron a sí mismos, como hiciera Fernando III –incluido como antecedente porque la riqueza y representatividad de los textos que la narran así lo justifica–, que fuesen armados por otra persona –tal Pedro I por el Príncipe de Gales– o que lo fuesen por el Apóstol Santiago, por quien se hizo dar la pescozada Alfonso XI –el ilustre creador de la Orden de la Banda– en 1332. Tanto las circunstancias particulares de cada momento histórico, así como la impronta del carácter de cada monarca, surgen para explicar la diversidad de prácticas, contrastadas además con las costumbres ultrapirenaicas y con las normas legales.

En el capítulo titulado *Actitud de la monarquía frente a la investidura*, la autora sistematiza y amplía el análisis de la conducta seguida por los reyes con relación a la ceremonia de ingreso en la Orden, comportamiento que, lejos de revelarse parejo, conoció posturas pendulares que oscilan entre el decidido apoyo y el aparente desinterés. En la explicación de esta diversidad, N. P. evalúa tanto las inclinaciones personales como las circunstancias políticas y la evolución intrínseca de la Orden, bien que comprendiendo al conjunto en un contexto general de adhesión –reconociendo matices– a la teoría albornociana de singularización castellana respecto del resto de Europa por "la eficacia moral del ideal caballeresco" en aquélla, particularmente en la zona de frontera.

El siguiente capítulo está destinado a *La investidura en los libros de caballerías*, de extensa difusión en el período cuyo estudio se ha encarado. Surgen así los modelos literarios y se acotan las variantes con respecto a la práctica. Trascendiendo los límites cronológicos adoptados, la autora remata este examen con el análisis de la creación cervantina, "golpe de gracia" para terminar con la institución.

Los dos últimos capítulos, que sellan el minucioso estudio que nos ocupa, son uno, brevísimo *A manera de epílogo*, donde N. P. apunta sus reflexiones sobre el debilitamiento de los ideales caballerescos capitales de "morir y vivir como caballeros" en el trasplante americano. El otro capítulo, destinado a las *Conclusiones*, sintetiza las teorías cuidadosamente comprobadas a lo largo del estudio.

La completa y exhaustiva obra que acabamos de reseñar, de atractiva lectura, brinda una información clara y sólidamente apoyada en la documentación inédita y editada, sólidamente ponderada, y en un amplio análisis bibliográfico ora compartiendo tesis como las albornocianas citadas, ora desechando otras opiniones o llamando la atención sobre las diferencias y semejanzas en

espacios físicos y temporales diversos. De este modo, queda estudiada lo que fue y constituyó la investidura de armas en Castilla en los siglos en que triunfaba el ideal caballeresco, paradigma que hoy, en época de profunda subversión de valores, aparece aún más deseable.

Raquel Homet

RESUMENES DE LOS ARTICULOS

María Silvia DELPY, *Aspectos de la representación del comer y el beber en el* Cantar de Guillermo

Este trabajo se propone analizar las tonalidades diversas que el comer y el beber adoptan en el *Cantar de Guillermo*, texto épico francés de mediados del siglo XII. En tal sentido, se examinan las distintas coordenadas a través de las cuales se expresan estos dos campos semánticos básicos: el hambre, la sed, la voracidad, el exceso, el ceremonial del banquete, como asimismo el juego de amplificaciones y contrastes que se establece entre estos distintos aspectos y los variados matices que adoptan según la red de significados dentro de la cual se insertan.

PALABRAS CLAVE: alimentación – bebida – privaciones – épica

Nilda GUGLIELMI, *La apariencia de los "otros"*

En este artículo se intenta relacionar la *apariencia* (vestimenta, actitudes, gestos. comportamiento en general) con la condición de individuos o grupos, con su consideración social. Apariencia determinada por la coacción de las circunstancias o voluntariamente adoptada. En suma, relacionada con la condición de marginales o alógenos. Es decir, se estudia el aspecto de los "otros", de quienes están al margen o son excluidos de la sociedad. Se hace hincapié en la oposición vestimenta-desnudez en correspondencia a civilidad-incivilidad. Además, se reflexiona sobre la transformación de la vestimenta conforme se hace mayor la movilidad de la sociedad. Transformación y variedad imposible de adoptar por los grupos carentes de recursos.

Los testimonios surgen de fuentes literarias y legislativas francesas,

italianas y españolas de la baja Edad Media. Para ejemplificar, se han elegido algunos de esos grupos extraños o extrañados: pobres (pobres voluntarios, involuntarios, vergonzantes, pobres de estructura y de coyuntura). Colores, formas de vestimentas, peinados, marcas obligatorias (para prostitutas y hebreos), utensilios necesarios para no contaminar (sobre todo por parte de los leprosos), son elementos importantes en la diferenciación. En suma, se ha querido presentar el vestido como lenguaje que, de manera ostensible, servía para individualizar a los "otros".

PALABRAS CLAVE: marginalidad – apariencia – vestimenta – gestualidad

Raquel HOMET, *Sobre el niño-rehén en la sociedad feudal: la* Epître consolatoire *incluida en un libro entregado a Susana de Borbón*

En 1505 Ana de Francia duquesa de Borbón, obsequió a su hija Susana, poco antes de la boda de la joven con Carlos de Borbón-Montpensier un manuscrito iluminado conocido como *Les Enseignements* por las enseñanzas maternas que ocupan la primera parte. En la segunda incluye el extracto de una epístola consolatoria dedicada una dama que ha perdido su hijo. Esta epístola versa sobre la esposa del capitán de Chastel en Bretaña, cuyo único hijo fue dado en rehén al príncipe de Gales, quien se negó a devolverlo pese a que la plaza recibió socorro. El niño fue decapitado y el príncipe pereció al naufragar su nave en lo que el autor califica de "juicio de Dios". Este artículo examina la epístola y las ilustraciones, estableciendo que el texto de aquélla fue tomado de Antonio de La Sale y modificado para adaptarlo a *Les Enseignements*. Previo repaso de los antecedentes mítico-religiosos del sacrificio del hijo, se analiza el contexto espacio-temporal, por último, se trata la función legalizadora de la dimensión religiosa.

PALABRAS CLAVE: Sociedad feudal – Honor caballeresco – Familia y monarquía – Educación nobiliaria

Maria Giuseppina MUZZARELLI, *Apuntes sobre la condición de la mujer en la novelística del* Trecento

En este artículo, la autora ofrece una visión de las mujeres a través de la novelística bajomedieval, visión positiva, en general, en contraposición con la negativa ofrecida por la predicación. En primer término, se justifica

la licitud del empleo de fuentes narrativas como testimonio histórico. La autora toma como base de su ensayo el *Novelliere* de Giovanni Sercambi, el *Decamerón* de Boccaccio y las *Trecentonovelle* de Franco Sacchetti. En suma, una producción propia del área toscana, narratividad extraña al ámbito boloñés. Cada uno de esos autores presentará el tema de manera particular, afirmándose poco a poco, dificultosamente, la figura de la mujer real y no la imaginada y casi exclusivamente protagonista de aventuras eróticas y caracterizada por poco entendimiento y escaso freno moral. Cada uno de esos autores se fijará un objetivo para su obra, ya moralizar, ya divertir. De allí las anécdotas elegidas. Todas estas obras presentan una exigüidad de papeles femeninos en la sociedad medieval aunque, en verdad, las mujeres cumplían una multiplicidad de trabajos, variedad que sólo testimonian otras fuentes, como pueden ser las actas notariales. En suma, reflejan un mundo misógino en el cual –sobre todo a través del testimonio de Boccaccio– se abren nuevas perspectivas en la consideración de la mujer.

PALABRAS CLAVE: mujeres – novelística – sociedad – misoginia

Andrea Mariana NAVARRO, *Imágenes y representaciones de moros y judíos en los fueros de la Corona de Castilla (siglos XI-XIII)*

El trabajo analiza los fueros de la Corona de Castilla de los siglos XI al XIII que constituyen una de las fuentes más importantes para estudiar la mentalidad de la sociedad hispano-cristiana y los distintos significados que adquirió para ésta la alteridad étnico-religiosa. Las disposiciones contenidas en los ordenamientos jurídicos dan cuenta de la diversidad de imágenes y representaciones de moros y judíos a través de las cuales se reflejaron los valores y los presupuestos culturales que influyeron en la definición de cada una de las identidades colectivas y de qué manera se fueron construyendo en función de diferentes situaciones de convivencia y conflictos, regulando comportamientos, organizando las relaciones intra e interétnicas y estableciendo formas de integración y de exclusión.

PALABRAS CLAVE: representaciones – moros – judíos – fueros

Gerardo RODRIGUEZ, *Prácticas discursivas y religiosidad mariana a través de* Los Milagros de Guadalupe *(España, siglo XV)*

En el presente trabajo propongo abordar el análisis de *Los Milagros de Guadalupe* a partir de los lineamientos teórico-metodológicos de Peter Burke, Alberto Marcos Martín y Ángela Muñoz Fernández.

El análisis propuesto considera, en primer término, la estructura y funciones discursivas de los relatos guadalupanos. Este tipo de enfoque me permitirá analizar la simbología cristiana subyacente en estos textos, cuya redacción definitiva estuvo al cuidado de la comunidad de monjes Jerónimos, responsables del Monasterio de Guadalupe hasta el siglo XIX.

PALABRAS CLAVE: Virgen – Guadalupe – milagro – discurso

Ariel GUIANCE, *Nacionalismos hagiográficos: la idea de España en la hagiografía altomedieval hispana*

El estudio considera las distintas manifestaciones que figuran en las hagiografías hispanas de los siglos VII a XIII en torno a la idea de España como comunidad social e histórica específica y acerca del valor que tiene la figura del santo como protector de ese primigenio "nacionalismo". En tal sentido, se propone determinar, en primer lugar, en qué contextos aparecen los términos que aluden a cierta identidad local –tales como Hispania, "patria", "nación goda", etc.– y cuál es el sentido específico en que fueron utilizados por los distintos redactores de los textos. En especial, se subraya de qué forma el uso de tales conceptos responde a los intereses ideológicos propios de los diversos autores hagiográficos. Tras ello, se analiza de qué manera aparece la figura del santo como imagen escatológica de esa misma identidad y los criterios con que se estableció la vinculación entre seres celestiales y realidades terrenales. Así, se puede ver todo un proceso que va del santo guardián de la pequeña comunidad urbana al santo regional (y, más tarde, suprarregional), paradigmas evidentes en la construcción de una conciencia social propia y marco de identificación con respecto a otras comunidades nacionales.

PALABRAS CLAVE: España – hagiografía – nacionalismo – santo

Ofelia MANZI, *Formas de representacion del poder. La presencia de Roma*

El arte cristiano utilizó los recursos iconográficos y estilísticos que le proporcionó el romano. En la compleja trama de resignificaciones que esta circunstancia impone, el motivo del "hombre bajo la arcada" constituye un referente fundamental.

Originado en Grecia, ampliamente desarrollado en Roma, el esquema que resulta de la presencia de personajes y/o escenas enmarcadas por columnas que soportan un arco o un arquitrabe, se constituyó en el elemento fundamental de la expresión visual del poder. Su perduración en el arte cristiano medieval, aún en casos en los cuales convivió con tradiciones alejadas de su punto de origen, es un indicador de cómo ciertos motivos superaron barreras de tiempo y lugar y se convirtieron en signos cuya significación se mantuvo inalterable.

PALABRAS CLAVE: iconografía – arte cristiano – poder – resignificación

Pablo Martín PRIETO, *Origen, evolución y destino del señorío creado para la descendencia de Alfonso X de Castilla y Mayor Guillén de Guzmán (1255-1312)*

El artículo propone una caracterización del importante señorío creado en 1255 por Alfonso X de Castilla para su amante, doña Mayor Guillén de Guzmán y para la descendencia que siguió a esta unión. Se trata de un proyecto personal del monarca castellano, que parece responder tanto a una motivación de índole familiar como a un propósito relativo a la organización territorial de su reino. Dentro del mismo, ocupa un lugar privilegiado la fundación del monasterio de clarisas de Alcocer, creado y sostenido por la monarquía. El señorío se mantuvo vinculado a la descendencia directa de Mayor y a la especial protección de la corona hasta su enajenación y disgregación por venta a partir de 1312. Importa, pues, considerar su importancia en los proyectos del rey Sabio, la trayectoria de sus titulares pertenecientes a la rama alfonsina de los Guzmán y las causas de su disolución.

PALABRAS CLAVE: Alfonso X – Mayor Guillén – señorío – creación

SUMMARY OF ARTICLES

María Silvia DELPY, *Representations of eating and drinking in the* Chanson de Guillaume

The author of this article analyzes the different ways in which the customs of eating and drinking are depicted by the author of the *Chanson de Guillaume,* a French epic poem of the twelfth century. He refers to them differently when they are used with different semantic meanings: hunger, thirst, voraciousness, excess, banquet protocol, as well as exaggerations, contrasts and different shades depending on the meaning assigned each one in changing contexts.

KEY WORDS: food – drink – deprivation – epic poetry

Nilda GUGLIELMI, *The "others'" outward appearance*

In this article the author explores the relationships between *appearance* (in dress, attitudes, gestures, general behavior) and the social condition of groups of people or individual persons. Their appearance is determined by circumstance or voluntarily taken on, in relation to the marginal condition or "otherness" of the subjects. She analyzes their marginal condition or exclusion from society. She underlines the opposition between dress-nakedness as corresponding to civility-uncivility. She also points out transformations in dress as a consequence of greater social mobility. Nevertheless such transformations were impossible for those lacking the necessary economic resources.

The author uses legal and literary French, Italian and Spanish sources from the lower Middle Ages and analyzes the following important themes pointing to such differentiation: the poor (voluntary, involuntary, emba-

rrassed, structurally and circumstantially poor), as well as colors, clothing, hairstyles, obligatory marks (in the case of prostitutes and Jews), special utensils to avoid contamination (mainly by the lepers). In short, she refers to clothing as a visible expression of the "others" difference.

KEY WORDS: marginal condition – appearance – clothing – gestures

Raquel HOMET, *The hostage-child in feudal society: the* Epître consolatoire *included in a book presented to Susan of Bourbon*

In the year 1505 the duchess of Bourban, Anne of France, gave her daughter Susan on the eve of her wedding to Charles de Bourbon-Montpensier, an illuminated manuscript called *Les Enseignements.* Its first part contains a mother's lessons to her daughter, and secondly we find a consolatory epistle addressed to a lady who has lost her son. This epistle refers to the wife of captain de Chastel from Bretagne whose only son was given as hostage to the Prince of Wales, who later refused to return him in spite of the fact that his fortified stronghold had received the expected succor. The child was beheaded and the Prince on his part drowned when his ship was wrecked in what the author terms as God's judgment.

The author of this article analyzes the letter and its illustrations. She concludes that its text was taken from Antoine de la Sale and that it was modified to adapt to *Les Enseignements*. After reviewing mythic-religious precedents of the subject of child-sacrifice, she studies its spatio-temporal context and examines the legalizing function of its religious dimension.

KEY WORDS: Feudal society – knight's honor – family and monarchy – education of the nobility

María Giuseppina MUZZARELLI, *Notes on the condition of women in fourteenth century Italian novels*

The article points out that in the novels from the lower Middle Ages the portrayal of women is generally positive, as opposed to the negative one usually drawn by the preachers. In the first place the author justifies the use of literary sources by historians. She bases her research on Giovanni Sercambi's *Novelliere,* Boccaccio's *Decameron* and the *Trecentonovelle* by Franco Sacchetti. It is specifically Tuscan literature, foreign to the Bolognese sphere. Each one of these authors refers differently to women, but

gradually we perceive a picture of thectrue women, not the imaginary ones whose main role is played in erotic adventures, who are depicted as being short of intelligence and short of moral restraints. In their choice of stories the authors sway between being moralizing and entertaining. The novels portray few feminine roles, although in real life women fulfilled many different tasks as is attested by other sources such as in notaries' records. Altogether the stories reflect a misogynous world in which nevertheless there appear new perspectives related to the condition of women, especially in Boccaccio's stories.

KEY WORDS: women – novels – society – misogyny

Andrea Mariana NAVARRO, *Idea and representation of Moors and Jews in the Castilian Crown's* fueros *(eleventh to thirteenth centuries)*

This study analyzes the eleventh to thirteenth century Castilian Crown's fueros, one of the main sources in the study of the Spanish-Christian society's mentality in relation to ethnic and religious "otherness" and the different meanings with which such "otherness" in mentioned in the *fueros*. They contain rules which show that the ideas and representations referred to either *Moors* or Jews were different. They reflect the cultural framework and values which influenced the way in which each one of these groups were perceived, putting into evidence that these different conceptions were shaped by differences in the intra-ethnic relations or conflicts with the Christian population. As a consequence there followed different patterns of integration or exclusion.

KEY WORDS: representations – Moors – Jews – *fueros*

Gerardo RODRIGUEZ, *Use of language and devotion to Mary in the* Miracles of Guadalupe *(Spain, fifteenth century)*

The author of this article applies in his analysis of the *Milagros de Guadalupe* the theoretical and methodological approach proposed by Peter Burke, Alberto Marcos Martín and Angela Muñoz Fernández.

He starts by analyzing the structure and function of the language used in the *Milagros*. This approach enables him to study the underlying Christian symbolism in his source, which received its final shape from the *Je-*

rónimos monks who were in charge of the Guadalupe Monastery until the nineteenth century.

KEY WORDS: Virgin – Guadalupe – miracle – language

Ariel GUIANCE, *Nationalism in hagiography: the idea of Spain in Hispanic hagiography during the higher Middle Ages*

This article studies different expressions used in hagiographic writings from the seventh to the thirteenth centuries referred to the idea of Spain as a specific social and historical community, as well as the role played by saints as defenders of such a pristine "nationalism". First the author hopes to establish what contexts mark the appearance of certain local identities –such as *Hispania,* "fatherland", "Gothic nation", etc.– and the specific meanings with which they were used by different

writers. He underlines particularly the ways in which the use of certain concepts responded to each of the authors' particular ideological interest. Next he studies the way in which the figures of the saints appear in as eschatological images and what criteria governed the bonds between celestial and worldly beings. As a result there appears a process which leads from the guardian saint of small urban communities to regional and later over-regional saints. This obviously sets the pattern for the buildup of particular social consciousnesses and identities in relation to other national communities.

KEY WORDS: Spain – hagiography – nationalism – saint

Ofelia MANZI, Ways of Representing Power: The persisting presence of Rome

Christian art adopted iconografical and stylistic types taken from Roman art. Within the complex web of meanings determined by this fact, the motif of "man under the archade" has become a primary point of reference for Christian iconography.

This pattern of representing persons framed by columns supporting arches or architraves had its origin in Greece, and was fully developed in Rome. Such schema became a fundamental element of the visual expression of power. Its perdurability in medieval Christian art –even in those remote places where it coexisted with other non-Roman traditions– is an

evidence that certain topics overcame chronological and geographical barriers and became artistical milestones of unalterable signification through the ages.

KEY WORDS: iconography – Christian art – power – changing meaning

Pablo Martin PRIETO, *Origin, evolution and destiny of the manor created for the descendants of Alfonso X of Castile and Mayor Guillén de Guzmán (1255-1312)*

The article describes the important manor created in 1255 by Alfonso X of Castile for his mistress, *doña* Mayor Guillén de Guzmán and for her descendents. It was a personal project of the castilian monarch that seems to satisfy a family motivation as well as an organizational territorial aim of his kingdom. The foundation of the monastery of the *clarisas* of Alcocer, supported by the monarchy, occupied an important place. The manor was linked to the direct descendents of Mayor and to the special protection of the crown till its transfer and breaking up by selling it in 1312. Therefore, it is analized the importance of this manor in the frame of Alfonso X´s projects, the background of its beneficiaries and the causes of its liquidation.

KEY WORDS: Alfonso X – Mayor Guillén – manor – origin

SOMMAIRE DES ARTICLES

María Silvia DELPY, *Aspects de la représentation du manger et du boire dans la* Chanson de Guillaume

Ce travail a pour objectif l'analyse des diverses tonalités que le boire et le manger présentent dans la *Chanson de Guillaume*, texte épique français du milieu du XIIe siècle. Dans ce sens, l'auteur examine les différentes coordonnées par lesquelles s'expriment ces deux champs sémantiques fondamentaux: la faim, la soif, la voracité, l'excès, le cérémonial du banquet, ainsi que le jeu des amplifications et des contrastes qui s'établit entre ces divers aspects et les nuances variées que ceux-ci adoptent selon le réseau de significations dans lequel ils s'inscrivent.

MOTS CLEFS: alimentation – boisson – privations – épique

Nilda GUGLIELMI, *L'apparence des "autres"*

Dans cet article, l'auteur se propose de relier l'apparence (vêtements, attitudes, gestes, comportement en général) au statut des invidus et des groupes, à leur prise en considération sociale. Que l'apparence soit imposée par la force des circonstances ou délibérément adoptée. En rapport, en fait, avec le statut de marginal ou d'étranger. Est donc ici étudié l'aspect des "autres", de ceux qui sont aux marges ou exclus de la société. L'article souligne l'opposition vêtement-nudité, en relation avec civilité-incivilité. Il analyse en outre la transformation du vêtement en fonction d'une mobilité sociale accrue. Transformation et variété que ne peuvent adopter les groupes dont les ressources sont réduites.

Les témoignages sont fournis par les sources littéraires et législatives françaises, italiennes et espagnoles de la fin du Moyen Âge. Pour leur

valeur exemplaire, certains de ces groupes étrangers ou exclus ont été choisis: les pauvres (pauvres volontaires, involontaires, honteux, pauvreté structurelle et conjoncturelle). Les couleurs, la coupe du vêtement, la coiffure, les signes obligatoires (pour les prostituées et les juifs), les instruments nécessaires pour éviter la contamination (surtout dans le cas des lépreux) constituent d'importants éléments de différentiation. Le vêtement est ainsi présenté comme un langage qui, de manière visible, servait à individualiser les "autres".

MOTS CLEFS: marginalité – apparence – vêtement – gestes

Raquel HOMET, *À propos de l'enfant-otage dans la société féodale: l'*Épître consolatoire *inclue dans un livre offert à Susanne de Bourbon*

En 1505, Anne de France, duchesse de Bourbon, fit don à sa fille Susanne, peu avant les noces de celle-ci avec Charles de Bourbon-Montpensier, d'un manuscrit enluminé connu sous le nom de *Les Enseignements* en raison des conseils maternels qui en constituent la première partie. Dans la seconde se trouve l'extrait d'une épître consolatoire adressée à une dame qui a perdu son fils. Cette lettre se réfère à l'épouse du capitaine de Chastel en Bretagne, dont le fils unique fut remis en otage au prince de Galles, lequel refusa de le rendre bien que la place forte eût été secourue. L'enfant fut décapité et le prince périt noyé dans le naufrage de son navire, ce que l'auteur qualifie de "jugement de Dieu". Cet article analyse l'épître et ses illustrations, et met en valeur le fait que le texte fut emprunté à Antoine de La Sale et modifié afin de l'adapter aux *Enseignements*. Après un passage en revue des antécédents mythico-religieux du sacrifice du fils, l'auteur analyse le contexte spatio-temporel, puis étudie la fonction législatrice de la dimension religieuse.

MOTS CLEFS: société féodale – honneur chevaleresque – famille et monarchie – éducation nobiliaire

Maria Giuseppina MUZZARELLI, *Notes sur la condition de la femme dans les nouvelles du Trecento*

Dans cet article, l'auteur offre une vision des femmes dans la littérature de fiction de la fin du Moyen Âge, vision en général positive qui s'oppose à la vision négative propre à la prédication. En premier lieu,

l'auteur justifie l'emploi des sources narratives comme témoignage historique. Elle prend comme base de son essai le *Novelliere* de Giovanni Sercambi, le *Decameron* de Boccace et les *Trecentonovelle* de Franco Sachetti. En somme, une production propre à l'aire toscane, d'un type narratif étranger à l'aire bolognaise. Chacun des auteurs étudiés présentera le thème d'une manière particulière, permettant ainsi que s'affirme progressivement, difficilement, la figure de la femme réelle et non imaginaire, et presque exclusivement comme héroïne d'aventures érotiques et caractérisée par son peu d'entendement et son relâchement moral. Chacun de ces auteurs fixera un objectif à son oeuvre: moralisation ou divertissement. En découleront les anecdotes choisies. Toutes ces oeuvres présentent peu de rôles féminins dans la société médiévale, alors qu'en réalité les femmes accomplissaient de multiples travaux, dont la variété est attestée par d'autres sources comme les sources notariales. Elles reflètent en somme un monde misogyne dans lequel –surtout au travers du témoignage de Boccace– s'ouvrent de nouvelles perspectives quant à la vision de la femme.

MOTS CLEFS: femmes – littérature de fiction – société – misogynie

Andrea Mariana NAVARRO, *Images et représentations de juifs et de musulmans dans les* fueros *de la couronne de Castille (XIe-XIIIe siècles)*

Cette étude porte sur les *fueros* de la couronne de Castille au cours des XIe-XIIIe siècles, qui constituent l'une des sources les plus importantes pour étudier la mentalité de la société hispano-chrétienne et les diverses significations que celle-ci donna à l'altérité ethnico-religieuse. Les dispositions contenues dans les ordonnances juridiques rendent compte de la diversité des images et des représentations des juifs et des musulmans, au travers desquelles se reflètent les valeurs et les préjugés culturels qui influencèrent la définition de chacune des identités collectives, et de quelle manière elles se construisirent en fonction de la variété des situations de coexistence et de conflit, réglèrent les comportements, organisèrent les relations intra et inter ethniques, et établirent des formes d'intégration et d'exclusion.

MOTS CLEFS: représentations – maures – juifs – *fueros*

Gerardo RODRIGUEZ, *Pratiques discursives et dévotion mariale dans les* Milagros de Guadalupe *(Espagne, XVe siècle)*

Dans ce travail, je me propose d'aborder l'analyse des *Milagros de Guadalupe* à partir des présupposés théorico-méthodologiques de Peter Burke, Albarto Marcos Martín et Ángela Muñoz Fernández.

L'étude prend tout d'abord en compte la structure et les fonctions discursives des récits du recueil. Dans cette optique, il me sera possible de procéder à l'analyse de la symbologie chrétienne sous-jacente dans ces textes, dont la rédaction définitive est due à la communauté des frères hiéronymites, responsables du monastère de Guadalupe jusqu'au XIXe siècle.

MOTS CLEFS: Vierge – miracle – discourse – Guadalupe

Ariel GUIANCE, *Nationalismes hagiographiques: l'idée d'Espagne dans l'hagiographie hispanique du haut Moyen Âge*

Cet article s'attache aux diverses manifestations qui figurent dans les hagiographies hispaniques entre le VIIe et le XIIIe siècle à propos de l'idée d'Espagne comme communauté sociale et historique spécifique, et à propos de la valeur accordée au personnage du saint comme protecteur de ce "nationalisme" primitif. Dans ce sens, il se propose de montrer tout d'abord dans quel contexte apparaissent les termes qui évoquent une certaine identité locale – comme Hispania, "patrie", "nation gothique", etc. – et dans quel sens spécifique ils furent utilisés par les divers rédacteurs des textes. Il souligne en particulier de quelle manière l'usage de ces concepts répond aux intérêts idéologiques propres à chacun des auteurs hagiographiques. Sera analysée ensuite la façon dont apparaît le saint comme une image eschatologique de cette même identité, et les critères utilisés pour établir le lien entre les êtres célestes et les réalités terrestres.. Il est alors possible de mettre en valeur tout un processus qui va du saint gardien de la petite communauté urbaine au saint régional (et, plus tard, supra-régional), paradigmes évidents de la construction d'une conscience social particulière et cadre d'identification par rapport à d'autres communautés nationales.

MOTS CLEFS: Espagne – hagiographie – nationalisme – saint

Ofelia MANZI, *Formes de représentation du pouvoir. La présence de Rome*

L'art chrétien a utilisé les ressources iconographiques et stylistiques que lui a léguées l'art romain. Dans la trame complexe de re-significations que cette circonstance impose, le motif de "l'homme sous une arche" constitue l'un des référents fondamentaux.

Né en Grèce, amplement développé à Rome, le schéma résultant de la présence de personnages et/ou de scènes encadrés par des colonnes qui supportent un arc ou une architrave devint un élément fondamental de l'expression visuelle du pouvoir. Sa survivance dans l'art chrétien médiéval, même dans les cas où il coexista avec des traditions éloignées de son point d'origine, est un indicateur de la manière dont certains motifs ont franchi la barrière de temps et de lieu pour devenir des signes dont la signification est restée inaltérable.

MOTS CLEFS: iconographie – art chrétien – pouvoir – re-signification

Pablo Martín PRIETO, *Origine, évolution et destin de la seigneurie créée pour la descendance d'Alphonse X de Castille et de Mayor Guillén de Guzmán (1255-1312)*

L' article propose une caractérisation de la seigneurie –très importante– créee en 1255 par Alphonse X de Castille pour sa maîtresse, *doña* Mayor Guillén de Guzmán et pour la descendance, fruit de cette union. Il s'agit d'un projet personnel du roi castillan qui semble répondre aussi bien à des motifs de caractère familial qu'à une finalité relative à l'organisation territoriale de son règne. La fondation du monastère des clarisses est un sujet privilegié dans ce projet, monastère crée et maintenu par la monarchie. La seigneurie resta liée à la descendance directe de Mayor et à la protection spéciale de la couronne jusqu'à son aliénation et à sa désagrégation en raison de sa vente à partir de l'année 1312. Par conséquent, il est essentiel, de considérer son importance dans les projets du Roi Sage, la trajectoire de ses propiétaires appartennant à la branche alphonsine des Guzmán et les raisons de sa dissolution.

MOTS CLEFS : Alphonse X – Mayor Guillén – seigneurie – création

NOMINA DE COLABORADORES

María Silvia DELPY
Departamento de Investigaciones Medievales – Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas – CONICET – Saavedra 15, 5to. piso – C1083 ACA Buenos Aires – Argentina
(dimed.imhicihu@conicet.gov.ar)

Nilda GUGLIELMI
Departamento de Investigaciones Medievales – Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas – CONICET – Saavedra 15, 5to. piso – C1083 ACA Buenos Aires – Argentina
(dimed.imhicihu@conicet.gov.ar)

Ariel GUIANCE
Departamento de Investigaciones Medievales – Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas – CONICET – Saavedra 15, 5to. piso – C1083 ACA Buenos Aires – Argentina
(dimed.imhicihu@conicet.gov.ar)

Raquel HOMET
Departamento de Investigaciones Medievales – Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas – CONICET – Saavedra 15, 5to. piso – C1083 ACA Buenos Aires – Argentina
(dimed.imhicihu@conicet.gov.ar)

Ofelia MANZI
Departamento de Investigaciones Medievales – Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas – CONICET – Saavedra 15, 5to. piso – C1083 ACA Buenos Aires – Argentina
(dimed.imhicihu@conicet.gov.ar)

Maria Giuseppina MUZZARELLI
Dipartimento di Paleografia e Medievistica – Università degli Studi di Bologna – Piazza San Giovanni in Monte, 2 – 40124 Bologna - Italia (muzzarelli@biblio.cib.unibo.it)

Andrea NAVARRO
Baclini 761 – Barrio Hipólito Yrigoyen – 4000 San Miguel de Tucumán – Argentina (andrea1816@yahoo.com)

Pablo Martín PRIETO
Facultad de Filosofía y Letras - Universidad de Alcalá de Henares – Colegio de Málaga – c./ Colegios, 2 – 28801 Alcalá de Henares - España

Gerardo RODRIGUEZ
Bolívar 2514, 4to. piso – 7600 Mar del Plata – Argentina (gerodri@sinectis.com.ar)

NORMAS DE COLABORACION

1. El Consejo editorial aceptará artículos originales e inéditos referidos a los temas propios de la revista. El plazo de presentación se fija en el mes de octubre de cada año.

2. Los artículos se remitirán en doble formato: en disquette (3'5 pulgadas, procesador de textos Word o compatible) e impresos. Se omitirán los datos del autor en su primera página y, en hoja aparte, se indicarán nombre, categoría profesional y lugar de trabajo del remitente.

3. Los trabajos recibidos serán evaluados por los miembros del Consejo de redacción, por los asesores de la revista o por expertos ajenos a la redacción. La aceptación de los trabajos se comunicará a los autores por escrito. Los trabajos no aceptados serán devueltos a su procedencia.

4. Para los artículos de investigación se recomienda una extensión máxima de 30 folios de unas 30 líneas. El texto se escribirá en cuerpo 12. Las notas deberán escribirse en cuerpo 10, al final del artículo. Las reseñas bibliográficas tendrán una extensión máxima de 5 folios. Las ilustraciones o reproducciones de documentos se enviarán en fotocopia, fotografía o soporte informático.

5. A fin de unificar el sistema de citas bibliográficas y de signaturas de archivo, se sugiere el uso de los siguientes criterios regularizadores:

– Las signaturas archivísticas comenzarán por las siglas del archivo, en mayúsculas, a las que seguirán la sección, subsección y serie –si las

hubiere– y la signatura del documento. Ejemplo: AHN, Clero, carp. 1, nro. 5.

– En el caso de libros, se citará como sigue: Adeline RUCQUOI, *Histoire médiévale de la Péninsule Ibérique*, París, Seuil, 1993 –continuando la indicación de páginas–.

– En el caso de capítulos o artículos en obras colectivas se citará como el caso anterior añadiendo el título de la obra, en cursiva, precedido de la preposición *en*. Ejemplo: Carole STRAW, "Martyrdom and Christian Identity: Gregory the Great, Augustine and Tradition", en William KLINGSHIRN y Mark VESSEY (eds.), *The limits of Ancient Christianity. Essays on Late Antique Thought and Culture in Honor of R. A.Markus*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1999, pp. 250-66.

– En el caso de artículos de publicaciones periódicas, se seguirá el siguiente modelo: Armando PETRUCCI, "Escrituras marginales y escribientes subalternos", *Signo. Revista de historia de la cultura escrita*, 7 (2000), 67-75.

7. Los artículos remitidos deberán ir acompañados de un breve resumen (5 a 10 líneas) en español, inglés o francés y cuatro palabras clave que identifiquen el contenido del trabajo.

8. Toda correspondencia, libros para reseñar y originales de artículos debe remitirse a

Señor Secretario de Redacción
Temas Medievales
Departamento de Investigaciones Medievales
Instituto Multidisciplinario de Historia – CONICET
Saavedra 15 – 5to. piso
1083 Buenos Aires

Las tesis y opiniones expresados en los trabajos publicados en esta revista son de la exclusiva responsabilidad de los autores.

PUBLICACIONES DEL
DEPARTAMENTO DE INVESTIGACIONES MEDIEVALES (DIMED)
INSTITUTO MULTIDISCIPLINARIO DE HISTORIA Y CIENCIAS HUMANAS (IMHICIHU)
CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTIFICAS Y TECNICAS (CONICET)

- **Revista *Temas Medievales***
  (volumen anual)

1: "El espacio en la Edad Media", 1991, 240 pp.
2: "Tiempo y memoria en la Edad Media", 1992, 313 pp.
3: "Formas de representación en la Edad Media", 1983, 399 pp.
4: "Paz y guerra en la Edad Media", 1994, 361 pp.
5: "Homo viator", 1995, 351 pp.
6: "Pasiones y pecados en la Edad Media", 1996, 261 pp.
7: "El héroe", 1997, 261 pp.
8: "Libros y bibliotecas en el mundo medieval", 1998, 255 pp.
9: "Sueños, visiones y profecías en el mundo medieval", 1999, 239 pp.
10: "Intercambios y contactos culturales", 2000-2001, 252 pp.

- **Colección *Temas y Testimonios***

3: Nilda GUGLIELMI, *Sobre historia de las mentalidades e imaginario*, Buenos Aires, 1991, 15 pp.
4: Jean CABARET D'ORVILLE, *Crónica del buen duque Luis de Bourbon* (estudio preliminar, traducción y notas de Raquel Homet), Buenos Aires, 1991, 184 pp.
5: Silvia MAGNAVACCA, *El deseo, hilo conductor de la* Divina Comedia, Buenos Aires, 1992, 78 pp.

- FUERA DE COLECCION:

Nilda GUGLIELMI, *Guía para viajeros medievales (Oriente, siglos XIII-XV)*, Buenos Aires, 1994, 435 pp.

Nilda GUGLIELMI y Adeline RUCQUOI (coords.), *El discurso político en la Edad Media – Le discours politique au Moyen Age*, Buenos Aires, 1995, 258 pp.

SUSCRIPCION / SUBSCRIPTION / ABONNEMENT

Deseo suscribirme a / I want to subscribe to / Je souhaite souscrire un abonnement à:

Temas Medievales
(volumen anual / annual number / numéro annuel)

ARGENTINA: ..... $ 25
EXTERIOR: ..... U$S 25
(Incluye gastos de envío aéreo / by plane / par avion)

Apellido / Name / Nom: .....

Nombre / First name / Prénom: .....

Dirección / Address / Adresse: .....

.....

Código Postal / Postal Code / Code Postal: .....

Ciudad / Town / Ville: .....

País / Country / Pays: .....

Firma / Signature: .....

Pagos por cheque a la orden de DÉDALO s.r.l. en pesos (suscripciones nacionales) o dólares norteamericanos (suscripciones internacionales).

Check named to / Chèque à l'ordre de DÉDALO s.r.l., in US dollars only. Envíe su pedido a / Send your order and payment to / Adressez votre commande et votre paiment à:

DÉDALO s.r.l.
Pasaje José Giuffra 318
(1064) Buenos Aires
Argentina

Volúmenes anteriores / Back issues / Volumen antérieures:

DÉDALO s.r.l. – Pasaje José Giuffra 318 – (1064) Buenos Aires – Argentina

ÍNDICE

Antonio Iván Pini 5

APUNTES PARA UNA HISTORIA SOCIAL MEDIEVAL

– MARÍA SILVIA DELPY, Aspectos de la representación del comer y el beber en el *Cantar de Guillermo* 9

– NILDA GUGLIELMI, La apariencia de los "otros" 21

– RAQUEL HOMET, Sobre el niño-rehén en la sociedad feudal: la *Epître consolatoire* incluida en un libro entregado a Susana de Borbón 57

– MARIA GIUSEPPINA MUZZARELLI, Spunti sulla condizione della donna nella novellistica trecentesca 93

– ANDREA MARIANA NAVARRO, Imágenes y representaciones de moros y judíos en los fueros de la corona de Castilla (siglos XI-XIII) 113

– GERARDO RODRÍGUEZ, Prácticas discursivas y religiosidad mariana a través de *Los milagros de Guadalupe* (España, siglo XV) 151

VARIA

– ARIEL GUIANCE, Nacionalismos hagiográficos: la idea de España en la hagiografía altomedieval hispana 171

– OFELIA MANZI, Formas de representación del poder: la influencia de Roma 207

– PABLO MARTÍN PRIETO, Origen, evolución y destino del señorío creado para la descendencia de Alfonso X de Castilla y Mayor Guillén de Guzmán (1255-1312) 219

281

NOTAS CRITICAS

- Crémoux, Françoise, *Pèlerinages et miracles à Guadalupe au XVIe siècle* (Gerardo RODRÍGUEZ) 241
- Ertmann, Thomas, *Birth of the Leviathan. Building States and Regimes in Medieval and Early Modern Europe* (Nelly EGGER de IÖLSTER) 243
- Florio, Rubén (ed.), *Waltharius* (Nilda GUGLIELMI) 247
- Heers, Jacques, *Louis XI. Le métier de roi* (Raquel HOMET) 249
- Ladero Quesada, Miguel Ángel, *Las guerras de Granada en el siglo XV* (Gustavo GIORDANO) 252
- Porro Girardi, Nelly R., *La investidura de armas en Castilla del Rey Sabio a los Católicos* (Raquel HOMET) 254

- Resúmenes de los artículos 259
- Summary of articles 264
- Sommaire des articles 269
- Nómina de colaboradores 275